حاشية الاجد على الشرح الجديد
للعلامة الدواني

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
Sayı: 597

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وقفي عبده

٧٤٩

راغب پاشا كتبخانه سي

٧٢٤

RAĞIP P.
Ka. N.
732

اللهم اهدنا الصراط المستقيم ۝ وجنبنا عن الباطل الذميم ۝ وصل على نبيك
المنعوت بالخلق العظيم ۝ المبعوث لاقامة الدين القويم ۝ وعلى آله وصحبه
المبشرين بجنات النعيم فانا قد كتبنا في سالف الزمان حواشي على الشرح
الجديد للتجريد فلما تداولتها الايدي ۝ وتناولتها الالسن نبض في بعض اهل البلد
عرق العصبية وتحرك ۝ فتصدى تارة للانتحال ۝ واخرى لايراد الشبهات والمناقشات
المشتملة على المكابرة والجدال ۝ فتوجهنا الى دفعها ورفعها ۝ وعلقنا عليها رسائل
سميناها بتجريدات الغواشي ۝ وتشييدات الحواشي ۝ وهي شايعة بين الطلاب
دائرة بين ايدي الاصحاب ۝ وتداول الكلام فيها من الجانبين مرارا ۝ ووقعت
المصادمة فيها اطوارا ۝ ثم بعد مدة وقع لي مرض عاقني عن الاشتغال بشيء
من الاشتغال ۝ فضلا عن الجدال والقيل والقال ۝ فاستأنف تلك الكلمات
واعاد تلك الشبهات ۝ ورجع الى اول كلامه تكرارا ۝ مشاكسة واضرارا ۝ ظنا منه
انه لما تأخر عنه بعد ذلك احد منا الى ورد ۝ ذهولا عن دقائق مجاري القضاء والقدر ۝
واشاعها بين شرذمة من الهمج الشغوفة جمعها عليه المواعيد العرقوبية ۝ بالعهود
اليعقوبية ۝ فصنعوا لها كراريسهم ۝ فسودوا بها قراطيسهم ۝ ولينته الى شيء جديد
وان كان مشتملا على المعاد ۝ حتى تكون سالما عن شناعة التكرار وكراهة المعاد ۝
فانه لم يزد على ان جمع الكلمات المشتتة العديدة ۝ وقرن بين تلك الشبهات المفرقة
الغير المسبوقة ۝ كمن خاط مرقعا من خلاق الثياب ۝ في معرض الاغتباط والمباهاة ۝
وسعى الى ولوج الجمل في سم الخياط فلما انهضت من الفراش ۝ والتمس بعض الاعاظم من
سلك اصحابي ان اتعرض لابانة الحق ۝ واعانة الصدق ۝ ورفع الغواشي عن ا
بصار الناظرين ۝ ودفع الغوائل عن مناهج سالكي طرق الطلب سيما القاصرين ۝

فعللت اولا بان صرف الزمان في ملاحظة امثال هذه الكلمات الضعيفة
اضاعة للاوقات الشريفة وان مثل ذلك لايخ عن وقعة ذوي العقول السخيفة
لاسيما وقد جرت عادة بعض الناس ان لا يرضوا الا بان يكون كلامهم اخر الكلام
وجعلوا ذلك قصارى المطلب والمرام لكن لما تكرر الالحاح لم يكن بد من الانجاح
فشرعت صارفا فيه بعض اوقات العطلة والبطالة بشرط التعفف ودفع السامة
والملالة ولعل اهل الفطانة يجد عند ملاحظة كلام ذلك المعترض وجوها اخرى من الخلل
اغفلتها وصنوفا كثيرة من الخطل لم اتعرض لها واهملتها فلتحمله على احد الاحتمالات
اما اني رايت الخطب اجل من ذلك لوقوع ما هو اهم منها فلم التفت اليها واما اني
احترزت عن توسيع دائرة المقال في الجزئيات وكرهت المشاكة عليها واما اني
تركتها لظهورها على ذوي الاذهان على اني لا ادعي العصمة عن الخطاء والنسيان
فانهما مجبولان في فطرة الانسان وارجو من الله تعالى ان لا يؤاخذني بصرف
الاوقات في ذلك فاني اوقع فيه نفع الطالبين وصيانتهم عن التورط في الشبهات
المضلة والاوهام المزلة وعسى ان يكون سعيا مشكورا وعملا مبرورا والله
ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق الشارح في الحاشية هل لم يرد به معنا
بل ما يتناول معددا اعني من اتصف من مجموعه بزيادة كرم في الجملة وفيه نظر لان
افعل التفضيل اذا اضيف فله معنيان أ وهو الذي عليه الكثير ان يقصد به الزيادة على جميع
من عداه مما اضيف اليه و ٢ ان يقصد به الزيادة على جميع من عداه مما اضيف اليه وحده
وهو المعنى الذي يجوز ان يقصد بالمفردية المتعدد دون المعنى أ واما افعل التفضيل بمعنى الزيادة
في الجملة فلم يرد فقط واقول ان مراده بالزيادة في الجملة الزيادة بوجه وليس ذلك
معنى ثالثا للمعنيين الحاصلين من الاضافة كيف لا وهو جار في المعنيين في صيغة التفضيل
وان لم يستعمل بالاضافة كما اذا استعمل بمن او اللام وغرضه من ذلك انه لو اعتبر الزيادة
من جميع الوجوه بمعنى ان لا يتحقق في احد او يتحصر في فرد فذكره لتظهر شموله المتعدد
وكيف يتوهم منه انه يمسك ان معنى افعل التفضيل مع قطع النظر عن الاضافة مغاير للمعنيين
الحاصلين من الاضافة فقط ما اورده عليه من ان قوله وذلك ليس معنى ثالثا
غير مسلم اذ في كلا المعنيين معنى الزيادة في مدلول الفعل كما ان الضارب يدل على الموصوف

بالضرب لا على الموصوف بعضهم منه كذلك الاضرب يدل على الموصوف بزيادة الضرب
لا على الموصوف بزيادة بعضهم منه اذ العام لا يدل على الخاص اصلا ومن البيان ان احد المعنيين
لا يقتصر في معنى الفعل زائدا على الاخر الا اذا كان له من هذا المعنى مثل ما للاخر منه وزيادة
فلا يدخل فيه من يكون زائدا في قسم من معناه ولا يكون زائدا في معناه واذا اريد الزيادة
بوجه ما يدخل فيه ما لا يكون زائدا في مدلوله بان يكون زائدا في قسم منه فيكون
معنى ثانيا لا محالة وذلك لما عرفت من ان ذلك تحقيق لمعنى الصيغة باي طريق احتمل
فلو كان معنى اخر لكان معنى ثانيا للصيغة لا معنى ثالثا للاضافة وتوهم انه معنى اخر
للصيغة مثل ان يقول احد معنى العالم من ثبت له العلم في الجملة فيعترض عليه انه معنى اخر
للعالم وذلك مما لا يتفوه به محصل هذا مع فساد صورة الايراد حيث قابل المنع بالمنع
فان الشارح ادعى انه معنى ثالث وكلامه في قوة المنع كما لا يخفى وفي كلام الاستاذ
العلامة قدس سره ما ينادي على ما وجهنا به حيث قال من يتصف من محبوبه بزيادة الكرم
في الجملة ولم يذكر المفضل عليه فظاهر العبارة يشعر بان ذلك يعمم في وجوه زيادة الكرم
لا يعمم في المفضل عليه ولم يتعرض لذكر المفضل عليه المستلزم لتعيين احد معنيي الزيادة
لعدم تعلق غرضه به فان ما ذكره من تاول المتعدد صحيح على كلا المعنيين اما على المعنى الاول
فظاهر لعدم وجوب المطابقة واما على الثاني فان تقدر الموصوف مفردا هو اسم الجمع
كالقوم والرهط او مفردا مستعرقا كمن وقد حمله الشارح على تعميم المفضل عليه
ولذلك اورد عليه انه معنى ثالث وما توهمه المعترض من ان معنى الصيغة الزيادة
في اصل الفعل لا في قسم منه ساقط لانه كان العالم من ثبت له العلم في الجملة فالاعلم
من كان زائدا في العلم في الجملة سواء كان زائدا في مطلق العلم على الوجه الذي اعتبر
العامل او في فرد منه فان الزيادة في المشتق منه اعم من ان يكون على الوجه الاول او الثاني
وقد نص النحاة على ان مفاد الفعل مفاد النكرة والنكرة انما تدل على الفرد المنتشر قيل
ان اراد بقوله مفاد الفعل مفاد النكرة ان مفاد النكرة التي لا تنوين فيها فذلك غير مفيد
لان مفاد النكرة بلا تنوين هو الطبيعة لا الفرد وانما يستفاد الفرد اذا كانت مع التنوين
كما حقق في موضعه وان اراد ان مفاده مفاد النكرة والتنوين معا فذلك مم وبين التنوين
اليس كذلك فقوله والنكرة انما تدل على الفرد المنتشر مم ان اراد النكرة بغير تنوين

كما لا يخفى على من له معرفة باساليب الكلام
وانه حمل الكلام على معنى يكفيه الاحتمال
والاستاذ قدس سره ما قصد تفسير
عبارة المتن بهذا المعنى فلا يتوجه عليه المنع
بان يقال لا نم ذلك لجواز
ان يكون ذلك معنى ثانيا
منه

وسلم ان اراد النكرة مع التنوين لكن لا نسلم ان مفاد الفعل ذلك اقول قد عرف
النحاة اسم الجنس بما علق على شيء وعلى ما اشبهه ثم قسموه الى اسم عين واسم معنى
وارادوا بما تقوم بنفسه وبالمعنى ما لا تقوم بنفسه وقسموا كلا منهما الى اسم غير الصفة
والى اسم هو صفة ومثلوا الاسم غير الصفة في الاعيان باسد وفرس وفي المعاني بعلم وجهل
والصفة من الاعيان راكب وجالس ومن المعاني بمفهوم ومضمر قال ابن الحاجب
في شرح المفصل بعد هذا التعريف والتقسيم بعلاقة تسمية ان اعلام الاجناس موضوعة
للحقيقة المعقولة المتحدة في الذهن فاذا اطلقت رأيت اسامة فكانك قلت هذا النوع الذي
كثر وكثرت واذا اطلقوا انه لمعهود في الذهن فاذا اطلقوا على الواحد في الوجود ارادوا
الحقيقة المعقولة في الذهن وصح اطلاقه على الواحد لوجود الحقيقة فيه وجاء التعدد باعتبار الوجود
لا باعتبار موضوعه والفرق بين اسد واسامة ان اسدا موضوع لواحد من احاد الجنس في اصل
وضعه فاذا اطلقت اسامة على واحد فانما اردت الحقيقة ولزم من اطلاقه على الحقيقة باعتبار الوجود
التعدد فجاء التعدد فيها لا باعتبار اصل الوضع والتعدد في اسد باعتبار اصل وضعه ولا يخفى
ان مقتضى هذا الكلام ان اسم الجنس مطلقا موضوع للفرد المنتشر كما يفصح عنه المذكور المراد
من تقسيمه الى المصادر وغيرها لكن اختار المتأخرون ان المصادر المعراة عن التنوين كذكرى
ورجعى موضوعة للحقيقة ومؤداها ومؤدى معرفها واحد لا فرق بينها بالاشارة الى حضورها
في المعرف دون المنكر والظاهر انه لا فرق بين المصادر المعراة عن التنوين وبين غيرها اذا عري
عنها كحبلى ودمى ومع ذلك قد صرحوا بجواز اطلاقها على الفرد المنتشر حتى قال الاستاذ قدس سره
في شرح المفتاح كما جوزوا ان يعامل المعرف اذا اريد به الفرد المنتشر معاملة المنكر كما هو المشهور
ينبغي ان يجوز ذلك في مثل تلك المصادر فظهر ان ارادة الفرد المنتشر من المصادر مطلقا جائز
بالاتفاق وقول من قال لا نم ان مدلول الفعل هو الفرد المنتشر لان معنى العلم هو الادراك لا قسم منه
ومعنى القعود هي الجلوس لا فرد منه بل صرحوا بان الفرد لا يقصد من المصادر الا نادرا كما هو
المشهور في مثل ذكرى ورجعى فيل اصحاب الاحلام كما لا يخفى على ذوي الافهام ثم نقول هب
ان مفاد الفعل هو مفاد النكرة الغير المنونة ومفادها الحقيقة من حيث هي كما زعمت ولكن
لا يخالف ما نص عليه الائمة لكن الحقيقة من حيث هي تصدق على الفرد فاذا تحقق الزيادة في الفرد
تحقق الزيادة في الحقيقة في الجملة فان الفرد عين الحقيقة باعتبار الوجود فالزيادة في حقيقة الفعل

لايلزم ان يكون على الوجه الذي ذكره بل اعم منه ومن الزيادة في فرد كيف وصحة
وجمع ما لان على ما ذكرناه وما يدل على ما ذكرناه صحة التقييد بقسم خاص كما تقول زيد
اعلم من عمرو في الطب وعمرو اعلم منه في الفلاحة ولو كان معناه الزيادة في مطلق العلم
كان قولك زيدا اعلم من عمرو مستلزما لان لا يكون عمرو اعلم منه في شيء من العلوم
فلا يصح تفضيل عمرو عليه في علم الفلاحة والا كان صدق الاعلم المقيد ملزوما لصدق المقيد
بدون المطلق وما اوله من ان المراد اطب من عمرو وحمل على المجاز وصرف عن الظاهر على ما نجد المعروف
من المفهوم وان كان مسلما ممن لم يهتد الى التاويل لا يجري في جميع الصور كما اذا علم
ان زيدا افضل في بعض العلوم من عمرو من دون العلم بخصوصية ذلك البعض وعمرو افضل منه
في بعض اخر كذلك وما ذكره من قوله وان سلم ان معناه الزيادة في قسم من معنى الفعل
وان لم يقل به احد فاما ان يراد القسم مطلقا اي معينا اي بعض كان فلا خفاء في ان الزايد
فيه لابد ان يكون له من اقسام المعنى ما يكون للناقص مع زيادة فلا دخل فيه من يكون له ما
في احد اقسام المعنى بعينه دون اقسامه مطلقا وحكمه حكم ما ذكر وان اريد به الزيادة في قسم
معين كالفقه كان الاعلم بمعنى الافقه وليس الكلام فيه فيشتمل على فساد الصورة كاصل كلامه
وقوله ولم يقل به احد من اهل التفسير في اسماء المحدثين وعلى فساد المادة ايضا فان الزيادة
في قسم ما اعم من ان يكون على الوجه الذي ذكره من كون الزائد موصوفا بمثل ما يكون
للناقص مع زيادة او على ان يكون الزائد موصوفا بالزيادة في قسم من الاقسام عثر
عليه في قسم اخر كما في مثال الطب والفلاحة والكلام في ان الصيغة موضوعة لهذا المعنى الاعم
ومن العجب انه لم يتفطن ذلك مع ظهوره ثم اورد على ما ذكرته من الغرض ما في ذلك اسعافا
بانه لو لم يقيد الزيادة بقوله في الجملة لدل الكلام على الزيادة من جميع الوجوه وليس كذلك
اذ الاكرم يدل على زيادة الكرم واما ان تلك الزيادة من جميع الوجوه فلا دلالة له عليه
بهذه عبارته ولست ادري من اين هذا الاشعار فان حاصل الغرض انه لو لم ينبه عليه لربما
توهم ان المراد الزيادة في الكرم من جميع الوجوه وحينئذ لا يظهر صدقه على المتعدد
بل ربما توهم انحصاره في فرد او عدم تحققه فان لكل من الاله رجحانا على الاخر من وجه
فلا يظهر ما قصده من تعميم الصلوة بحيث يشمل جميعهم ولا مدخل لما استشعره المعترض في ذلك
الصلاة ثم قيل اختلف المسلمون في افضلية بعض الصحابة على بعض فذهب اهل السنة الى ان ابا بكر

رضي الله عنه افضلهم واستدلوا على ذلك بوجوه مذكورة في مواضعها وبنوا على اثبات ذلك
ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا اطلاق الافضل على غيره منهم وذهب الشيعة
الى ان عليا افضلهم واستدلوا على ذلك بما لهم من الدلائل وبنوا على اثبات ذلك ان غيره
من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا اطلاق الافضل على احد من الصحابة غيره واشتهر هذا الخلاف
بينهما في كل من الطائفتين علماء كبار عارفون باللغة حق المعرفة فلو كان معنى الصيغة
ما ظنه هذا القائل لصح ان يكون كل واحد منهما افضل من الاخر ولم يشتهر هذا الخلاف
والبناء والمنع وكيف يجوز ان يكون معناه ذلك ولم ينبه به احد من هذه الجماعات
الكثيرة ويعني الخلاف والبناء والمنع المذكور بين الطائفتين قريب من تمامه سنة
وايضا لو كان معناه ذلك فلو قال اي ولد نبي اعلم لصح ان يجاب بكليهما والعارف
باللسان لا يشك في عدم جواز هذا الجواب فليس ان معناه ليس على ما ظنه واصراره
على ذلك ادل دليل على انه اول الزيادة المعتبرة في مفهوم صيغة التفضيل هو
الزيادة في مدلول الفعل كما اعترف به ومدلول الفعل هو الفرد المنتشر فاذا تحقق
الزيادة في فرد منه فقد تحقق الزيادة في مدلول الفعل والناس ذلك على الادب
الاريب غريب واغرب منه استدلاله بالخلاف المستمر بين العلماء في افضلية علي
وابي بكر فانهم انما اختلفوا في الافضلية من حيث الثواب كما هو شايع في كتب العقائد
لا في الافضلية بالمعنى الذي توهمه اذ لا ينكر احد من اهل السنة رجحان علي على ابي بكر في كثير
من الفضائل بل في اكثر الفضائل على غيره فقصد الافضلية بالجهة المذكورة يدل على ما ذكر
فما حسبه انه له فهو عليه على ان كون معنى الصيغة الزيادة بوجه ما لا ينافي ان يطلق
على ما يكون الزيادة فيه في اصل الفعل كما ذكره اذ الزيادة بوجه ما اعم من ان يكون
بوجه دون وجه او على الوجه الذي توهمه فلو فرضنا ان خلافهم في الرجحان في اصل
الافضلية على الوجه الذي حسبه فلا يدل على ان معنى الصيغة ذلك بل يجوز ان يكون
معنى الصيغة اعم ويكون خلافهم في ذلك القسم من المعنى والعجب من يدل على كشف عن
اطباق اهل السنة وهم اعلام الاسلام المقتدى بهم جمهور الانام على ان جميع الفضائل
التي لعلي حاصلة لابي بكر مع زيادة فان في ذلك مع كونه افتراء على هؤلاء الاعلام
ازراء بجلالة قدر علي كما لا يخفى على ذوي الافهام قيل لا نزاع ان خلاف الطائفتين

في الافضلية من حيث الثواب اذ لو كان كذلك لما منع اهل السنة اطلاق الافضل
على علي بل منعوا حينئذ ان يطلق الافضل من حيث الثواب عليه وكذا لكنهما
يمنعون اطلاق الافضل ولما استقام الاستدلال على الافضلية بما لا يكون موجبا للثواب
كالشجاعة والقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم لكنهم يستدلون فالخلاف في الافضلية
مطلقا غاية الامر ان الشيعة لما استدلوا بان عليا اعلم واشجع واقرب الى الرسول
اجاب اهل السنة بان ابا بكر اكثر ثوابا وهو فضيلة يفوق جميع ما ذكر فالافضل بمعنى الزيادة
في الثواب مسلم لانه معناه كما حسبه هذا القائل سلمنا ان معنى الافضل اكثر ثوابا
لكن لم لا يجوز ان يكون كل منهما اكثر ثوابا من وجه على تقدير ان يكون معنى الصيغة الزيادة
في قسم من نوع الفعل مثلا اذ كان لاحدهما سقي الكوثر وللاخر الطبقة العليا من الجنة
صح ان كلا منهما افضل من الاخر فلما ذا منعوا اطلاق الافضل بهذا المعنى اولا كون
معنى الافضل ما ذكره مصرح به في كتب العقائد فانكاره من عدم تتبع العقائد ثم لا نم
ان الطائفتين يمنعان اطلاق الافضل باي وجه كان على الغير بل انما يمنعون اطلاقه بالمعنى
الذي هو المتنازع فيه وهو قسم من المعنى الموضوع له الصيغة كما سبق ولئن سلمنا انهم
يمنعون اطلاق الافضل مطلقا فمحذور ان يكون لايهامه المعنى الذي يوهمه فان الشرع منع
عن اطلاق بعض الالفاظ مع صحة المعنى احترازا عن توهم معنى غير صحيح او غير ذلك من المصالح
كما منعوا من اطلاق الصلوة على غير الانبياء مع كونه بمعنى الدعاء وغيره من المعاني التي تجوز
لغيرهم وكما منعوا اطلاق الحادث على القرآن اللفظي لئلا يوهم حدوث النفسي ولا نم ان مثل
الشجاعة والقرب من الرسول عليه السلام غير موجب للثواب بعد ورود الخبر ان الله تعالى
يحب الشجاعة وان طاعة الشجعان اكثر ثوابا وقال بعض الائمة اجر من له ثوابان مرتان
ولئن سلمنا انهما لا يوجبان الثواب فيجوز ان يكون استدلالهم بجملتهم الخلافي الافضلية
من حيث مجموع الفضائل وهو قسم من المعنى ولا دليل فيه على انه معنى الصيغة او يكون
هذا الاستدلال غلطا من بعض الشيعة ثم قوله لم لا يجوز ان يكون كل منهما اكثر من الاخر
من وجه وما ذكر من الوجه اللطيف في بيانه لا يجديه نفعا لان النزاع انما وقع في هذا القسم
وهو الزيادة في الثواب من حيث المجموع لا في زيادة الثواب من وجه كما ذكره ثم اذا
سأل اي ولد يك اعلم امكن ان يجاب بان كلا منهما اعلم من الاخر بوجه ولا ينكر ذلك

عارف باللسان وانما لم يمكن الجواب بكليهما ما لو سئل لانه يوهم ان المراد ترجيحهما على ما
واصراره على الانكار مشتبها بمثل هذه الاعذار من غلوه في طلبه واما قوله وصراحه
على ذلك انه فاسح يحكي عن كتبه على ما علم منه من تعلمه وضع الحجب ويكسبه ثم قيل
واما قوله ومما دل على ما ذكرنا صحة التقييد بقسم خاص الخ فان اراد بالتقييد بقسم خاص
ان يكون التفصيل بحسب ذلك القسم فذلك يقتضي ان يكون الاعلم في الطب بمعنى الاطب حتى يكون
التفصيل في الطب لا في العلم المطلق ولا عبرة بما يوهمه العام اذا كان المعنى ذلك ولا يلزم
من صدق ذلك صدق التفصيل في العلم المطلق لجواز ان يكون زيد اطب من عمرو وعمرو
اعلم منه ولا نم ان الاعلم في الطب بهذا المعنى مطلق مقيد حتى انه حينئذ بمعنى الاطب وان اراد
التفصيل بحسب العلم العام وان الزيادة في الطب فلا يصدق ذلك الا اذا كان لزيد من العلم
بالعمرو وطب زائد على ماله فيصدق حينئذ انه اعلم منه كما يصدق عليه انه اعلم منه في الطب
ولا يلزم صدق المقيد بدون المطلق اقول الظاهر ان المراد هو الشق الاول اذ لا يصدق
في الشق الثاني انه اعلم في الطب بل العبارة اللائقة به ان يقال هو اعلم منه بسبب الطب
او للطب او نحو ذلك لا في الطب اذ الطب على هذا التقدير ليس مشتركا بينهما والرجحان
في امر يقتضي اشتراك الراجح والمرجوح في ذلك الامر اللهم الا على استعمال مجازي نادر
مثل قولهم زيد اعقل من الحمار كما نقله الشيخ الرضي كما لا يخفى على عاقل ولا يقتضي ذلك ان يكون
الاعلم في الطب بمعنى الاطب كيف والتفاوت بينهما في المعنى بحسب الاجمال والتفصيل بين
لا ينكره الا من ينكر التفاوت بين الانسان والحيوان الناطق بحسب الاجمال والتفصيل ولا عبرة
بقوله ولا عبرة بما يوهمه العبارة اذ هذا المعنى هو صريح العبارة لا ما يوهمه وحمله على الاطب
حمل على المجاز من غير ضرورة وقرينة ومنع كون الاعلم مطلقا والاعلم في الطب مقيدا
مع انه وقع في ان معنى الصيغة ما ذكره وليس المنع وطنه مكابرة بعد غصب المنصب
الذي هو عادة المطرودة فانه لضعف كلامه يحصن بالمنع وان لم يكن منصبه ذلك ثم على التقدير
الثاني لا يصدق ان زيدا اعلم من عمرو في الطب وعمرو اعلم منه في العلاج اذ المفروض
في هذا الشق ان لزيد من العلم ما لعمرو وزيد عليه في الطب فلا ساقي في طرف عمرو مثل ذلك
اذ الطب من جملة ما لزيد وليس له ذلك حتى يزيد عليه في العلاج وليس حمل كلامه على ان يكون
لزيد من العلم مثل ما لعمرو ولعمرو كذلك حتى لا يلزم ان يكون كلا منهما متصفا بالعلوم التي

قال الشاعر
ای دو یاقوت زلب رد هان شیرین
خنده شیرین سخن کفتن از ان شیرین تر
وقال الاخر
کفتم جوابی نیکم از کفته سعدی
بلکه این دو غزل خوبتر از یکدیکر افتاد
ومثل
ای سرو دو رخ یکی زنک رکین تر
هر یک لبت از لب دکر شیرین تر
همچون شفق از حسرت خورشید ترب
هر دم دلم از دم دکر خونین تر

لا اخر بل يكفي ان يكون جميع علومه وان كان من نوع اخر زائدا على جميع علوم الاخر
فلذلك لا يمكن ذلك في كلا الطرفين اذ حينئذ يكون جميع علوم زيد مثلا ازيد من جميع علوم
عمرو وجميع علوم عمرو ازيد من جميع علوم زيد ايضا فظهر ان هذا الشق غير محتمل في الصورة
المذكورة ثم نقل عن بعض الفضلاء انه اذا كان المفضل شخصا واحدا كان يقال علي اكرم اخوانه
دل الكلام على زيادة كرمه على جميع من عداه من محبوبيه واذا كان اشخاصا كان يقال اله
الذين هم اكرم احبائه دل الكلام على زيادة كرم كل واحد من افراد اله لا على جميع من عداه
من محبوبيه بل على جميع من عدا اله من محبوبيه وهو بعض من عداه من محبوبيه ويقصد الزيادة
بقوله في الجملة للدلالة على ان المفضل مضاف ليس مضافا الى جميع من عدا المفضل مما اضيف اليه
بل مضافا الى بعضه واعترض عليه بانه مبني على ان يكون المفضل في قوله اله الذين هم اكرم احبائه
هو كل واحد من افراد اله وهو غير مسلم اذ الظاهر ان المفضل في المثال الثاني هو اله مطلقا فان
القصد الى تفضيل اله على جميع من سوى اله من محبوبيه مع قطع النظر عن ان كل فرد من افراد
اله ماذا كما يقال قريش افضل العرب ونظير ذلك قوله صلى الله عليه وسلم الناس معادن
كمعادن الذهب والفضة خيارهم في الجاهلية خيارهم في الاسلام فيكون الال مفضلا
على جميع من سواه من محبوبيه ولا قصد لنا حينئذ الى تفضيل كل واحد واحد من افراد الال
حتى يكون الفضيلة على بعض من عدا هذا المفضل مما اضيف اليه فان الحكم بتفضيل جماعة على جماعة
اخرى لا يستلزم الحكم بتفضيل كل واحد من احاد الاولى على احاد الثانية اقول قد اورد عليه
ان الظاهر خلاف ما ذكره فان المتبادر من قولك قريش افضل العرب ان كل واحد منهم
افضل من غيرهم من حيث انه قرشي ولذلك ليس غيرهم كفوا لاحد من احادهم ولو كان
معناه ما ذكر لم يكن كذلك وكذا من قوله صلى الله عليه وسلم الناس معادن الحديث فانه
انما ورد منه صلعم في شان عكرمة بن ابي جهل حين اسلم وصار من كبار الصحابة فاراد صلعم
دفع الطعن عنه ومدحه بالشرف ولو كان المراد ما ذكره لم يكن فيه مدح ولا دفع طعن
فان كون الجماعة من حيث المجموع افضل من غيرهم لا يقتضي افضلية واحد واحد على واحد واحد من غيرهم
وكذا قولهم الصحابة افضل من التابعين معناه ان كل واحد منهم افضل من غيرهم من حيث
كونه صحابيا ثم لا شك في صحة هذا المعنى ولا في جواز التعبير عنه بهذا اللفظ وهذا المعنى على ان
معنى الصيغة الزيادة في المشتق منه بوجه من الوجوه فلا يلزم تفضيل المفضول على الوجه

وهو جواز كون شيئين او اشياء كل منها
او منها اوصل من الاخر من جهة ...
اوصل منه من جهة اخرى وقوله في ولا جواز
التعبير عنه بهذا اللفظ وهو قوله
قدس سره في الجملة

المستحيل كما حسبه هو والذي نقل عنه هذا الكلام وهذا الحسبان هو الذي بعثه على الحكم
بان المراد من تفضيل الجماعة تفضيل كل واحد منهم على ما عدا هذه الجماعة مما اضيف اليه على ان
ايراد الخبر بصيغة الجمع يدل على حسبه كل واحد منهم كما لا يخفى فتأمل ولو حمل على الاضافة كان
ما ذكره هذا الفاضل فانما ادعيه حينئذ يكون تفضيل كل من الاضافة لا على جميع من عدا
ذلك الصنف مطلقا بل على جميع ما عدا تلك الاصناف تأمل ثم غير صاحب الفصل كلامه هذا
وقال كون المفضل في قوله اله الذين هم اكرم احبائه هو كل واحد واحد منهم غير مسلم
بل غير مستقيم اذ في هذا المقام قد اشترط ان يكون المضاف من جملة ما اضيف اليه فيلزم
تفضيل كل واحد منهم على ما عداه من الاحباب وذلك يستلزم تفضيل المفضول على الفاضل
بعد فالظاهر ان المفضل في المثال المذكور هو صنف الال مع قطع النظر عن حال كل فرد
فرد كما يقال قريش افضل العرب ونظير ذلك قوله صلى الله عليه وسلم الناس معادن الحديث
فيكون صنف الال مفضلا على جميع من سواهم من محبوبيه بلا قصد الى تفضيل كل واحد
من افراد الال حتى يكون التفضيل على بعض من عدا المفضل مما اضيف اليه ولا خفاء في ان الحكم
بتفضيل صنف على صنف لا يستلزم الحكم بتفضيل كل واحد من افراد الال على الثاني هذا ما ذكره
ثانيا ومن فرط التلبيس نقل ما اورده على عبارة الاولى على هذه العبارة مبني واجاب
بما ستعرف حاله واقول اما قوله بل غير مستقيم لوقف انه يحب الزيادة على جميع
من عدا المفضل مما اضيف اليه وكلام هذا الفاضل ونزاعه انما هو في ذلك كما لا يخفى ثم ان هذا
الفاضل انما ذكر انه اذا كان المفضل اشخاصا دل الكلام على زيادة كل واحد من تلك الجماعة
على جميع من عدا تلك الجماعة مما اضيف اليه فقط وما ذكره من ان المراد هنا تفضيل الصنف
لا يرد عليه بل لا ارتباط له به اصلا اذ حينئذ يكون المفضل الصنف لا الاشخاص وكلامه على تقدير
ان يكون المفضل هو الاشخاص ولا يمشي ان يقال اذا كان المفضل هو الاشخاص يكون المفضل
هو الصنف كما لا يخفى على ان لفظ الخبر في المثال الذي اورده يأبى عن ان يكون المفضل
هو الصنف لان الصنف فرد واحد من الخبر اللهم الا ان يحمل على الاصناف فيكون كل صنف
فرد من المفضل وهو بعيد وكلام هذا الفاضل المذكور قد ما جد عما سبق ثم قال صاحب الفصل
وفيه بحث اما اولا فلان كون الشخص من قريش وان كان فضيلة لكن ليس فضيلة يعدل
جميع الفضائل حتى يصح تفضيل من له هذه الفضيلة على جميع من عداه فانا نعلم قطعا ان الصحابي

العالم المتقي من الانصار افضل من كافر جاهل فاسق من قريش فلم يكن هذا الكافر من قريش
افضل منه واما ثانيا فلان قوله لو كان معناه ما ذكره لم يكن كذلك غير مسلم اذ التفضيل
كما يجري بين الاشخاص يجري بين الاصناف من حيث انها اصناف ولما كان الغرض
من النكاح بقاء الصنف عرفوا الفضيلة الصنفية وصنف العرب افضل من سائر اصناف
الناس فلذلك حكموا بعدم كفاءة غير هذا الصنف له واما ثالثا فلان قوله ولو كان المراد
ما ذكره لم يكن فيه مدح لهم اذ الشخص كما يمدح بفضائل نفسه كذلك يمدح بفضائل صنفه
وكلاهما سائغان واما قولهم لا شك في صحة هذا المعنى ولا في جواز ان يعبر عنه بهذا اللفظ
مسلم لكن لما لم يصدق هذا المعنى في مواقع الاستعمال حمل على تفضيل الصنف من حيث انه
صنف ليصدق الحكم ولمثل ذلك حكموا بان قولهم الرجل خير من المرأة لا يدل على ان كل واحد
من افراد الرجال خير بل يدل على ان هذا القسم خير من ذلك القسم اقول لما سلم كونه
من قريش فضيلة فيكون افضل ممن لم يكن من قريش من تلك الحيثية وان كان للغير فضائل
اخرى وكون الصحابي العالم المتقي من الانصار افضل من الكافر الجاهل من قريش من حيث
الدين والعلم والثواب لا ينافي كون الكافر القرشي افضل من حيث النسب ولا منافاة وما ذكره
مبني على ان يكون معنى الصيغة هو الزيادة من جميع الوجوه او في اصل الفعل على ما تحيله وهو
مصادرة على المطلوب اذ ليس الكلام الا فيه ثم من البين انه لو لم يكن فضيلة الصنف فضيلة للفرد
بوجه ما لم يكن في ذلك مدح له وكان افتخار الفرد بفضيلة الصنف كالافتخار بفضيلة الجار
بل كان الفرد في ذلك كالوشيح يفتخر بنجابة جاره على ما قاله العلامة الشيرازي في بعض لطائفه
فالمدح بفضائل صنفه مدح للفرد بفضيلة من حيث كونه من الصنف الفاضل بناء على ان
الغالب بقاء بعض تلك الفضائل المقتضية في الفرد كسائر النعوت على الهمة والصدق
والسخاوة الى غير ذلك اذ كان قد يختلف الحال على هذا المنوال في بعض الافراد ولو فرض
العلم بتخلف جميع تلك الفضائل في فرد يمدحه بالاعتبار الانتساب الى الصنف الكريم
فان نفس ذلك الانتساب ايضا يعد شرفا في العرف فالمدح في الحقيقة بفضيلة نفسه هي
الانتساب وهذا هو المراد من سياق الحديث ومثل ذلك لا ينكره الا معاند ولا نم ان الغرض
من النكاح بقاء الصنف بل الغرض منه بقاء النوع كما صرحوا به كيف ولو كان الغرض من النكاح
بقاء الصنف لم يجز التناكح بين الاصناف المتخالفة ولا نم انه لا يصدق هذا المعنى في مواقع الاستعمال

فان الزيادة بوجه ما اعم مما ذكره ومن الزيادة بوجه دون وجه فيصدق في المواضع
باسرها وربما يتعين بالقرينة ان المراد الزيادة من جميع الوجوه كالعام اذا دل القرينة
على ان المراد منه الخاص ولا نزاع فيه انما الكلام في اصل معنى الصيغة لا يخفى ان ما ذكره
هذا الفاضل المنقول عنه وما توهمه القائل يستلزم اثبات معنى ثالث للافضلية سائغ في ذلك
ان الجمع انما دل على احاد مقصودة بحروف مفردة فاذا كان كل واحد من الجماعة مفضلا
على غيره الذي ليس من تلك الجماعة كما ذكره لم يكن الزيادة على جميع ما عداه لاستثناء
بعض من عداه وهو غيره من احاد الجماعة ولا على جميع من عداه ممن اضيف اليه وهو ظاهر جدا
ففيه التزام للمحذور المذكور ومن هنا يعلم انه لو لم يرد الزيادة بوجه ما لزم كون الفاضل
مفضولا على الوجه المستحيل او اثبات المعنى الثالث في احاد الموصوف اذ كل واحد من المجموع فن
اما ان يكون زائدا في اصل الكرم كما اعتبره المعترض فيلزم كون كل واحد منهم فاضلا ومفضولا
على الوجه المستحيل المستلزم للتناقض واما ان يكون زائدا على من عداه ممن سوى الجماعة كما اعتبره
الفاضل فيلزم اثبات معنى ثالث فتامل ومما يؤيد ما ذكرنا ان الشيخ عبد القاهر وهو امام
الصنعة والمشهود له بالبراعة قال في اول شرحه لايضاح النحو لابي علي الفارسي
عند قول المصنف الكلام ما ائتلف من ثلثة اشياء اسم وفعل وحرف اعلم ان الالف واللام في الكلام
لاستغراق الجنس فلا يراد به كلاما دون كلام كما اذا قلت الرجل خير من المرأة لم ترد
رجلا دون رجل وانما تقصد الشياع واستغراق الجنس فليس من كلام الا وقد اشتمل
عليه قوله الكلام كما انه ليس من رجل الا وقد احاط به الرجل في قولك الرجل خير من المرأة
هذا لفظه ومن البين انه لو كان الامر كما ذكره المعترض لم يكن لما ذكره هذا الشيخ الامام وجه اصلا
بل لم يكد يصدر هذا الكلام عن احد من العوام فضلا عن مثله من الاعلام وقال السعيدي
في شرح الكافية ان قيل وجوب الزيادة على المفضل عليه يشكل بقوله تعالى وما نريهم من اية
الا هي اكبر من اختها اذ لا يستقيم ان يقال الزيادة كل واحد منها افضل من الاخر لما يؤدي
اليه من اثبات الزيادة وتعينها في كل واحد منها فقوله تعالى هي اكبر من اختها شامل للجميع
فيلزم ان يكون كل واحد منها اكبر من الاخرى وذلك يؤدي الى ان يكون اكبر وليس باكبر
قلت اجاب المصنف في امالي القران من وجوه احدها كذا وثانيها ان يكون المراد الا هي اكبر
من اختها من وجه وقد يكون الشيئان كل واحد منهما افضل من الاخر من وجه بهذه عبارة

فظهر ان ما ذكرناه هو الحق الذي لا ينكره الا جاهل او متجاهل فان الشيخ عبد القاهر والشيخ ابن الحاجب اماما في هذا الفن مسلمان لدى جهابذة هذا العلم ولم ينقل احد خلافه وقد عرفت ما حاشيته حضرة الاستاذ قدس سره ناطقة بان المراد ما ذكرناه فلم يبق الا مجرد العناد والله ولي الرشاد واعلم ان التمسك بالتبادر عند الاطلاق على كون معناه ما ذكره لا يستحق التوجه لما عرفت من ان اللفظ قد يتبادر منه عند الاطلاق شيء مع ان معناه اعم منه كما في الوجود فان المتبادر منه عند الاطلاق الوجود الخارجي مع ان معناه اعم ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره الاستاذ قدس سره هو ان المراد ههنا الزيادة في الجملة اي بوجه ما ولا يستلزم ذلك كون الصنعة موضوعا للزيادة في الجملة وقد ثبت جواز الارادة كما صرح به الشيخان فالايراد ساقط عن اصله جدا لا وجه له اصلا

لما كان المطلب الاعلى الخ **اقول** كما ان شرف العلم اما لشرف موضوعه او لجلالة غايته او لوثاقة دلائله كذلك رجحان مسائل العلم الواحد بعضها على بعض وذلك مما لا سترة عليه لمن له ادنى دراية فلا حاجة الى ما قيل تصور ذلك بان يكون لبعض المسائل مزيد اختصاص بالغاية بان يكون الغاية المطلوبة من علم ترتب الغاية على اقتناص مسائله ويكون اقتناص بعض مسائله اكثر تأثيرا من اقتناص بعض اخر

هو العلم باحوال المبدأ والمعاد قيل اراد بالمبدأ مبدأ كل ما يوجد واوله وبالمعاد منتهاه واخره وكما ان الاول بهذا المعنى منحصر في الباري عز اسمه من حيث انه موجد كل ما يوجد على ما هو مذهب المحققين من الحكماء والمتكلمين كذلك الاخر بالمعنى المذكور منحصر فيه من حيث انه غاية لايجاد كل ما يوجد اذ هو يفعل لذاته لا لغرض كما بين في موضعه فهو الاول والاخر من حيث انه الفاعل والغاية جميعا واراد بالمعاد الانسان ومنتهى امره اي كونه بعد هذه النشأة وبالمبدأ مبدأ الانسان في ابتداء امره اي كونه قبل هذه النشأة والمبدأ والمعاد لشيء واحد كما هو المتبادر من سوق كلامه هب انه لا يلزم انهما ليسا مضافين الى شيء واحد لم لا يجوز ان يكون المراد مبدأ الانسان وكونه مبدأ كل ما يوجد حال من احوال مبدأ الانسان غاية الامر ان لا يكون المبدأ والمعاد بنحو واحد وذلك غير ضائر ولئن سلمنا انهما مضافان الى شيء واحد فلا نم انه خلاف المتبادر فان المبدأ والمعاد بهذين المعنيين مشهوران بحيث لا ينساق الذهن الى غيرهما بل اطلاق المعاد على الغاية غير معهود اصلا كما لا يخفى على من له ادنى ممارسة قال في شرح المقاصد وسمى المخبر عنهما بالايمان بالله واليوم الاخر

قيل حمل ذلك ايرادا على المحشي بعد نقل الحاشية بقوله ويتصور بوجه اخرى انه من الايرادات التي ليس فيه بون على ان ما يتعقب عليه ما يقال لما جاز ان يكون لبعض المسائل مزيد اختصاص بالغاية المطلوبة من العلم فيكون مطلبا اعلى من العلم المطلوب فاي حاجة الى ما قيل كما ان شرف العلم الى اخر ما ذكره اقول اسلوب كلامه يادي على ان ما ذكره امر حقيق احق بعينه ولا ايراد عليه انه ليس كما قال كما يحكيه واما زيادة قوله ويتصور بوجه اخرى فهو من بركة الرايات لم لم يحمل ذلك وما ذكره من الطلب لا يروج على ذي بصيرة نقادة لان ما ذكرناه امر مشهور فلا حاجة الى تكلف امر اخر غير محقق ضعيف ظاهر
منه

٨

فيه بحث اذ مبدأ الانسان شامل للتراب والنطفة والعلقة وغيرها ومعرفة احوالها ليس من المقصد الاقصى وهو ليس مبدأ كل ما يوجد كما حسبه على ان المبدأ مهما اشارة الى موضوع احد مقاصد الكتاب كما لا يذهب على ذي مسكة وهو مبدأ جميع الممكنات لا مبدأ الانسان **اقول** من البين ان المراد بالمبدأ ههنا الفاعل كما هو المتبادر عند الاطلاق ولو لم يحمل على ذلك ورد على توجيهه ايضا ان مبدأ كل شيء يشمل مواده كلها وسائر اسبابها الصورية والغائية والشرائط ومعرفة احوالها ليس من المقصد الاقصى وليس في العبارة اشعار بان المراد شيء واحد يكون مبدأ لكل شيء وما ذكره من ان موضوع احد المقاصد هو مبدأ الممكنات لا مبدأ الانسان ان اراد ان عنوان الموضوع في ذلك المقصد مبدأ الممكنات دون مبدأ الانسان فغير مسلم فان عنوان المسئلة هناك هو الواجب لا مبدأ الممكنات ولا مبدأ الانسان وان اراد به انه يصدق على موضوع ذلك المقصد مبدأ الممكنات ولا يصدق عليه مبدأ الانسان فهو ظاهر البطلان فان المتبادر من المبدأ معناه الاعم لا الفاعل كما توهم وهو محمول عليه ولم يرد النقض على توجيه المحشي اصلا اذ ليس لجميع الممكنات مبدأ سوى الله تعالى وكيف يتصور ان يشمل مبدأ كل شيء مواد الاشياء ومن البين انها لا تشمل بعض الاشياء وكذا الاسباب المذكورة معها ليست مبدأ لكل شيء وذلك ظاهر ثم المراد بكون موضوع المقاصد مبدأ الممكنات لا مبدأ الانسان ان البحث عنه فيه من جهة انه مبدأ الممكنات وفي منتهى سلسلتها وهو ظاهر **اقول** اذا جعل المبدأ اعم من الفاعل وغيره فما لم يقيد المبدأ بالوحدة لم ينحصر فيه تعالى فان الهيولى والصورة والوسائط وغيرها مبادئ بهذا المعنى فمبدأ الجميع بهذا المعنى جميع المبادئ للجميع ولا اشعار في العبارة بالوحدة كما ذكرنا اما اذا خص بالفاعل فهو منحصر فيه تعالى بناء على ما عليه الحكماء من انه تعالى العلة الفاعلة لكل شيء وما عداه بمنزلة الشرائط والالات فعلم ان الايراد ناش من عدم تفطن المراد ولذلك وقع في تحمل كراهية المعاد واحوال المعاد مما لا يستقل به العقل قيل العقل لا يستقل باكثر احوال المعاد وان كان يستقل ببعضها كتبدل اللذة والالم بعد خراب البدن ولذلك ذهب اليه الحكماء ويستقل باكثر علم من احوال المبدأ وان كان لا يستقل ببعضه كالسمع والبصر ولذلك لم يذهب اليه الحكماء فظهر انه لو قال واكثر احوال المعاد وبعض احوال المبدأ

مما لا يستقل به العقل لكان اظهر فلت عليه انظار ان المراد المعاد الجسماني كما صرح
في الحواشي الشريفة الشريفية فان المقصد الخاص بعلم الكلام والمعنى الوثقى فيه وهو المتبادر
الى الفهم عند اطلاق اهل الشرع وظ عدم استقلال العقل باحواله المبحوث عنها في علم
واما امكانه فهو من المبادي في اثباته واعترض عليه اما اولا فلانه لا نسلم على
ان المراد بالمعاد ههنا هو المعاد المبحوث عنه في الكتاب بل هو اعم من المعاد الجسماني
وغيره كما صرح عبارة الشرح ههنا وعبارة المتن بقوله والحكمة تقتضي البعث والله فانه
مبعوث الجسماني من دين محمد صلى الله عليه وسلم واما ثانيا فلان الحصر المستفاد من قوله فانه
المقصد الخاص بعلم الكلام يقتضي ان لا يكون غيره من مسائل علم الكلام بل من مسائل كل علم
مقصدا خاصا به وليس كذلك لان كل مسئلة من مسائل علم الكلام بل من مسائل كل علم
من حيث هي مسئلة مقصد خاص لا يكون مسئلة من علم آخر من هذه الحيثية **اقول** فيه نظر
اما اولا فلانا لا نم ان المبحوث عنه في الكتاب اعم من الجسماني ولا نم ان عبارة الشرح مصرحة
فان الشارح اشار بما ذكر من عند نفسه الى المعاد الروحاني استطرادا ولم يدع
ان ذلك مذكور في المتن ولا نم ان عبارة المتن يشعر به فانه قوله والحكمة تقتضي البعث من قبيل
المبادي كقوله في اول البحث حكم المثلين واحد وذكر الشيء على سبيل المبدائية في فصل لا يكون
بحثا عنه في ذلك الفصل وحاصل كلامه ان الحكمة تقتضي البعث لتحقق المكافاة التي تقتضيها العدل
فيجب على الله تعالى وقوعه كما هو زعمهم والله في حقه مبعوث بهذا القسم منه فيكون مقتضى العدل متحققا
في ضمنه ومحصوله ان اصل المعاد ثابت بالدليل العقلي وخصوص الجسماني بالادلة من الدين
فيكون المعاد الروحاني مسكوتا عنه او لم يثبت بما ذكره اصلا لانه لا يمكن حمل العبارة
على ان الحكمة تقتضي البعث الروحاني كما لا يخفى بل معناه مطلق البعث واذا تحقق المطلق في ضمن
هذا القسم فقد تحقق مقتضى الحكمة ولا يلزم تحققه في ضمن القسم الآخر بما ذكره من انه لو قال
واكثر احوال المعاد لكان اظهر انما يظهر اذا علم ان ما لا يستقل العقل به من جميع احوال المعاد
الجسماني والروحاني اكثر مما يستقل به وهو غير ظاهر بل هو في حيز المنع فلو قال كما ذكره
لم يكن ظاهرا فضلا عن ان يكون اظهر واما ثانيا فلان الحصر المستفاد من قوله فانه المقصد الخاص
بعلم الكلام انما هو بالنسبة الى المعاد الروحاني فانه لو فرض كونه من مسائل الكلام لم يكن
مقصدا خاصا به بحسب الذات بل من المسائل المشتركة بين العلمين كما ذكره ولنسمه المشتركة بين

كان في اصل الحواشي انه انما يظهر اذا علم ان احوال المعاد
الجسماني اكثر من احوال المعاد الروحاني نظرا الى ظاهر
كلام المعترض حيث جعل اتباع الحكماء دليلا على استقلال
العقل وعدم اتباعهم دليلا على عدم الاستقلال
فاعترض عليه بان ما ذكره مبني على ان يكون ما لا يستقل
العقل به اكثر ومما يدل على العارف بها لا على ان اكثر
احوال المعاد الجسماني اكثر كما ثبت واجيب عنه
بان هذا الكلام على السند لعدم فان كون
ما لا يستقل العقل من احوال المعاد اثبت مطلقا
الجسماني والروحاني اكثر مما يستقل به
غير ظاهر في كلمة ثبات الكلام
على ما ينظر اليه المنع لا يكون
ظاهرا فضلا عن ان يكون
اظهر منه
سلمه
علم

بين العلوم الثلاثة الطبيعي والرياضي والالهي ولا نافي الاختصاص مع قيد الحيثية الا اشتراك
بحسب الذات فسقط قوله واما ثانيا الخ واشباه هذه لا يليق باهل التحصيل فضلا
عمن يدعي الكمال والتكميل ثم قيل لو كان الحصر المستفاد من قوله فانه المقصد الخاص بعلم الكلام
بالنسبة الى المعاد الروحاني لدل الكلام على ان المعاد الروحاني من مسائل علم الكلام
وليس خاصا به وقوله فانه لو فرض انه من مسائل علم الكلام يدل على انه ليس من مسائل
علم الكلام وهما متنافيان ثم ما ادعاه من ان المعاد الجسماني مقصد خاص بعلم الكلام
غير مسلم اذ الشيخ صرح في الشفاء بان الحشر قسمان جسماني وقد اغنانا النبي صلى الله عليه وسلم
عن التعرض له وروحاني وبحث فيه وقد اثبت الحشر الجسماني في بعض تصانيفه بوجه دقيق
لا يسع ذكره هذا المقام **اقول** نفي كون المعاد الروحاني مقصدا خاصا بعلم الكلام
يتحقق باحد الامرين اما بان لا يكون مقصد ذلك العلم اصلا واما ان يكون مقصدا مشتركا
ولما كان نفي كون غير الجسماني مقصدا خاصا كافيا في بيان الجسماني اقتصر عليه اولا
ثم اشار الى انه ليس مقصدا اصلا فلا منافاة اصلا كما توهمه ثم لا يخفى على من له ادنى خبرة
ان عبارة الشيخ يدل على ان ذلك خارج عن مسائل الفن وذلك كما يقولون
ان الشرع اغنانا عن الحكمة العملية ولا يدل ذلك على ان يكون علم الفقه من اقسام الحكمة
العملية وكذا اثباته في بعض تصانيفه ان ثبت ليس من حيث انه من مسائل الحكمة بل
في تصانيفه الالهية نقله عن بعض من لا يحارف من العلماء من انه يمكن وقد بالغ في رسالة
المبداء والمعاد في نفيه كما لا يخفى على الممارس ولو ثبت انه اثبته فلا يدل على كونه من مسائل
الحكمة كما اشرنا اليه   في المعارف الالهية قال في الحواشي اراد بالمعارف
الالهية ما لا يعرف الا بتوقيف الله تعالى لعدم استقلال العقل فيه لا المعنى المشهور الذي
هو معرفة ذاته وصفاته وقد صحف بعض المصححين اولا التوقيف بالتوفيق واعترض ان جميع
العلوم لا يعرف الا بتوفيق الله تعالى فلما نبهه على ما وقع له من التصحيف تشبث بذيل التحريف
وقال فيه بحث لشمول هذا التعريف سائر العلوم نظرا الى انه لا بد فيها من التوقيف من
الله تعالى وهذا الايراد يدل على عدم وقوفه على معنى التوقيف في عرف اهل العلم فانهم
يقولون ان اسماء الله تعالى توقيفية بمعنى انها انما يتلقى من الوحي الالهي وتعليمه كما للانبياء عليهم السلام
او مما يتلقى الله كما وقع لبعضهم ولو كان المراد ما ذكره لكان اسماء الآحاد كزيد وعمرو توقيفية

وذلك مما لا يتوهمه احد احتاج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة فتنبه
ان اراد بالاحوال المشتركة ما يشترك بين كل واحد واحد من الثلثة او الاثنين كما يتوهم
مما بعده يرد عليه ان العلم والحيوة والقدرة وامثالها مشتركة بين الواجب
والجوهر مع انها لم تعد من الامور العامة لانها ليست مشتركة بين واحد واحد من افراد
الجوهر لكن كون العلة مشتركة بهذا الوجه بين الثلثة يحتاج الى بيان وان اراد الاحوال المشتركة
بين الثلثة او الاثنين في الجملة يمكن ان يدفع الايراد المذكور بان الغرض بيان حصر ما ذكر
في الكتاب في المقاصد الستة اي الغرض بيان ان المسائل التي ذكرها المصنف في الكتاب
لم حصرها في ستة لا في عدد آخر وبيان ذلك انها بحسب المقام في نفس الامر يناسب
ان يذكر في ستة مقاصد ولم يبحث فيه عن العلم المشترك بين الواجب والجوهر مثلا بل بين
علم الواجب في بابه وعلم الجوهر في بابه اقول المتعارف في مثل هذا المقام بيان
وجه انحصار مقاصد هذا الكتاب في العلم الكلامي وكل كتاب في ذلك العلم ينبغي ان يرتب
على ما ذكر ابوابا او فصولا او امثالها اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان ما يجب ان يذكر
في كتب ذلك العلم من اجزائه وما يتعلق كذا وكذا كما هو المشهور بين اهل الصناعة
على ان توجيه هذا القائل يستلزم تخصيص المباحث المذكورة في الكتاب بالذكر من غير
مناسبة حتى انه لو لم يذكر الاقسام واحدا من الامور العامة لما في شيء مما ذكره والى
ان الوظيفة ههنا بيان وجه تخصيص البحث والذكر بتلك المقاصد وتحصيل ذلك بما وجهه
اصلا وحاصله انه انما قسم الكتاب الى كذا فصلا او بابا لانه لم يذكر في الكتاب الا ما في هذه
الفصول والابواب وهي كذا قسما ولا يخفى ركاكته وخروجه عن وظيفة المقام على ان الايراد
كما ذكره هو ان تلك الامور مشتركة بين الواجب والجوهر مع انها لم تعد من الامور العامة
فليف يمكن دفعه بان الغرض بيان حصر المذكور في الكتاب في المقاصد الستة اذ حاصل السؤال
انه لم ترك ذكر هذه الامور مع انها من الامور العامة وحاصل الجواب ان ما ذكره منحصر
في المقاصد الستة ولا ارتباط لهذا الجواب بهذا السؤال اصلا كما لا يخفى ثم اني اوردت
في حاشية انه ان اريد بالامر العام المشترك بين جميع الاحاد من افراد الثلثة او الاثنين
في الجملة يلزم خروج الكثرة فانها لا توجد في الجوهر المجرد الواحد وخروج العلة المادية
والصورية وغيرهما ولو كان العلة المادية والصورية وغيرهما مما يشترك بهذا الوجه بين مع انهم اخرجوا

جعلها من الامور العامة وان اريد المشترك بين افراد الثلثة او الاثنين في الجملة
يدخل فيه الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر والعرض وكذا الحيوة والعلم والقدرة والسمع
والبصر فانها توجد في الواجب والجوهر بل الكلام انه عد بعضهم واخترت في الجواب
ان كون هذه الاشياء من الامور العامة لا يوجب ان يبحث عنها في هذا القسم اذ ربما يتعلق
غرض معتد به بالبحث عنها على وجه العموم بل بالبحث عن انواعها فقط فيل عليه فيه بحث
اما في الايراد فلانا لا نسلم ان الكثرة المبحوث عنها لا توجد في الجوهر المجرد الواحد فيكون
المقسم موجودا فيه لان الكثرة المبحوث عنها في الامور العامة هي الكثرة المنقسمة الى الكثرة
بالموضوع والكثرة بالمحمول والكثرة بالعدد وغيرها وبعض تلك الاقسام كالكثرة بالمحمول
توجد في الجوهر المجرد الواحد فيكون المقسم موجودا فيه لا محالة ولا نسلم ان العلة الصورية
والمادية من الامور العامة وان كانت العلة منها ومن البين انه لا يلزم ان يكون
انواع الامور العامة امورا عامة ولا نزاع في كونهما موضوع بعض المسائل في مقصد الامور
العامة لانه كما يجوز ان يجعل نوع موضوع العلم موضوع بعض المسائل كذلك يجوز
ان يجعل نوع موضوع قسم منه موضوعا لبعض مسائل ذلك القسم ولذلك يبحث
في مقصد الامور العامة عن انواعها كالوجوب الذاتي والعلة المادية والصورية واما في الجواب
فلانه لا خفاء في ان الغرض من وضع المقصد الاول في الكتاب معرفة احوال الامور
العامة فالامر العام حقيق بان يذكر في المقصد المذكور ولا يتوقف ذكره فيه على غرض
آخر يتعلق بذكره هناك وكذلك الغرض من وضع المقصد الثاني معرفة احوال الجوهر والعرض
وهذا القدر كاف في ذكرها هناك ولو لم يكف هذا القدر كما توهم لاحتاج ذكر كل مسئلة
في بابه الى ان يتعلق غرض سوى الغرض من وضع هذا الباب بمعرفتها دون اثباته
ذلك خرط القتاد وليت شعري بان اي غرض يتعلق بالوحدة والكثرة وغيرهما من الامور
العامة حتى ذكرت في مقصد الامور العامة ولم يتعلق بالعلم واخواته حتى لم يذكره اقول لا يخفى
ان الكثرة بالمحمول والموضوع راجع الى كثرة الموضوع والمحمول بالعدد وليس ذلك كثرة
في الجوهر المجرد بالحقيقة بل الكثرة في الحقيقة انما هو في الموضوع والمحمول وينسب اليه بالعرض
فان الجوهر المجرد الواحد لا يتكثر في نفسه بسبب تكثر المحمول بل انما يتكثر موضوعه ومحموله
وهو ظاهر ومع ظهوره صرح به بعض افاضل المحققين في رسالة له في العلم والنطق والمعية

للمنطق

في الامور العامة الاشتراك بالحقيقة لا الاشتراك بالعرض فان اعتبر الاشتراك بالعموم
فالكم بالعرض ايضا يشمل الجوهر المجرد والواجب اذ كما انه متكثر بحسب المحمول متكمم بحسبه بالكم
المنفصل كيف لا والكثرة هو الكم المنفصل بعينه وما ذكره من قياس موضوع الكم المنفصل
والباب على موضوع العلم يقتضي ان يجوز البحث في العلم الكلي من اللطف عن المعاكا
لخرشه فلزم الاختلاط وتعوث العرض من البعوث ويستحي منه كلام على ذلك يتكلم عليه
مما ذكر ان شاء الله تعالى وما اورده على الجواب انما يرد على ما فهمه منه لا على ما هو
الجواب وليس فيه الا انه قد ترك بعض المسائل في بابه لاجل عدم الاهتمام بشأنها
على انه يعوث تركه غرض كلي في زعم التارك ولا شك انه لا يجب ان يذكر في كل باب
جميع مسائله والا لم يحاط الكتب بحسب كمية المسائل المذكورة فيها وكيف هو هم ذلك
والمسائل يتراد سلاحق لافكارهم من البين ان كل واحد من المصنفين انما يحاول ذكر بعض المسائل
وترك بعضها بحسب مزيد اهتمامه وعنايته بالمذكور دون المتروك بناء على ما يراه
من قلة النفع وكثرته اذ لا ريب احد ان بعض المسائل اهم واشرف من بعض فيذكر
كل واحد منهم ما هو اهم عنده والعمدة في الجواب هو عدم وجوب ذكر جميع المسائل
في كل باب وما ذكر من عدم تعلق الغرض المعتد به بالمتروكات ترغ بيان النكتة
في تركها وانما ذكر ذلك لا لاطراد ترك تلك المباحث في جميع كتب القوم ومثل ذلك
يتيح الاذهان السليمة بالتفحص عن جهة والنكتة فيه اذ يبعد عند الطبع السليم احالته
الى محض التشهي والارادة مع اختلاف الطبايع والدواعي واتفاقهم على ذلك
فيعلم انه وقع من جانب المراد بل هو في واد وذلك في واد والله الموفق للرشاد
ثم قيل فيه بحث اذ ما ذكر من ان كثرة الصحيح بالعدد وكثرة محمول الشيء بالعدد والاول
وان الى صفة موضوعه في قولك الجوهر المجرد كثير محمولة كما ان الحسن صفة للغلام في حسن
الغلام صفة زيد في قولك زيد حسن غلامه والكثرة المبحوث عنها اعم من القسمين لشمول
تقسيمها اليهما وعلى هذا فان اراد بالكثرة التي سلبها عن الموضوع وحصرها في المحمول خصوصية
الكثرة بالعدد فمسلم لكن لا يلزم من ذلك ان يكون الكثرة المبحوث عنها مسلوبة عنه
لكونها اعم من الكثرة بالعدد لما عرفت وان اراد بالكثرة الاعم فغير مسلم لما عرفت
من ان لكل من الموضوع والمحمول فردا من الكثرة الاعم بالحقيقة **اقول** كما ان كثرة المحمول

صفة الشيء بالحقيقة كذلك كم المحمول صفة لذلك الشيء بالحقيقة فان الكثرة بعينها
هي الكم المنفصل فيكون الكم من الامور العامة بل نقول لو التفت الى ذلك لجرى مثله
في الامور الخاصة فان التحيز مثلا وان كان صفة للجسم لكن تحيز الجسم صفة للعرض في قولك
السواد متحيز بتحيز الجسم الذي هو موضوعه والوجوب الذاتي وان كان صفة مخصوصة بالمبدأ تع
لكن وجوب المبدأ صفة لجميع الموجودات في قولك الممكنات كلها واجب مبدؤها
وجميع الاوصاف التي نسبت الى الموصوفات بالعرض اذ المراد بكونها بالعرض فهي
وصف الموصوفات بالعرض اذ المراد بكونها بالعرض انها وصف للموصوف بالذات
فان الحركة بالعرض مثلا صفة للجالس في الحقيقة ثم ذكره في تقسيم الكثرة من قبيل التقسيم
الى ما بالذات وما بالعرض والمقسم هو الكثرة لا الكثرة التي هي اعم مما بالذات ومما بالعرض
كما ان الحسن ليس اعم من حسن الرجل وحسن غلامه لكن يوصف به زيد على طريق الوصف
بحال المتعلق وكذا الحال في نظائره فاعرفه وكن على بصيرة فالبحث
عن العدم ح طفيلي لانا نقول ان البحث عن العدم استطرادي لانه ليس في تعريف الامور
العامة ما يوجب كون البحث عن العدم تطفلا وكذا الامتناع ان اريد به المطلق الشامل لما بالغير
فان العدم والامتناع المذكورين من الاحوال المشتركة بين الجوهر والعرض لا لاختصاص
بقسم من الاقسام الثلاثة او لاحتمال التطرق لهما للواجب تعالى فلا اختصاص وشركان بين الجوهر
والعرض ولا اختصاص لاحد منهما ولئن قيل ان العدم المطلق لا يعرض لجوهر ولا العرض فلما
قد جوز السيد المحقق قدس سره والشارح بعض الاحتمالات التي يكون بناء عليها العدم
المطلق عارضا لهما كما فصلناه في الحواشي وذلك التجويز يكفي في الجزم بكون البحث عنه تطفلا
ومع قطع النظر عن ذلك لا شك ان الجوهر والعرض ليسا واجبي الوجود المطلق الذهني
والخارجي لذاتهما بل هما ممكنا الوجود فيكونان ممكني العدم فالعدم المطلق من احوالهما الممكنة
الثبوت لهما واعترض عليه بان العدم المذكور فيه ما هو رفع الوجود المطلق ومقابل له
وهو ليس حالا لشيء منهما اذ معروضهما انما هو المعدوم المطلق وهو لاشيء محض لا تميز له اصلا
فلا يكون واجبا ولا جوهرا ولا عرضا وكذا الحكم في الامتناع **اقول** لا نسلم ان العدم المذكور
فيه ما هو رفع الوجود المطلق ومقابل له بمعنى ان لا يكون موجودا اصلا بنحو من الانحاء
في وقت من الاوقات كما توهمه بل اعم منه ومما هو رفع نحو من انحاء الوجود بخصوصه

و رفعه في وقت دون وقت اخر كما ان السكون المعتبر في موضوع الطبيعي حيث جعل
موضوعه الجسم من حيث الحركة والسكون ليس بمعنى عدم الحركة مطلقا بمعنى انه لا يكون
متحركا بنوع من انواع الحركة في شيء من الاوقات فان ذلك لا يعرض شيئا
من الاجسام اما الفلكية فظ لا سيما عند من يقول بان الكواكب يتحرك على مراكزها كما تسنح
وموافقه من المحققين واما العنصرية فلان الوضع السابق عدمهم بعد للوضع اللاحق كما يعرض
في موضعه فلا شيء من اوضاع اجزاء العناصر بقديم والعنصر لا يدوم عدمهم فكل جزء منها
يستحيل من الصورة الفاسدة الى الصورة الكائنة وتلك الاستحالة يسمونها بالاستحالة
في الكيف كما ذكروا ان الماء يسخن بالتدريج الى ان يصل سخونته الى حد لا يجامع الصورة المائية
فينخلع عن هيولاها تلك الصورة ويفيض عليها صورة الهواء والهواء يبرد بالتدريج
الى حد لا يجامع الصورة الهوائية فينخلع عن هيولاها تلك الصورة ويفيض عليها الصورة
المائية وقس عليه سائر الانقلابات فان قيل يجوز ان يكون بعض الاجسام التي هي اجزاء العناصر
لا يفسد ولا يتحرك في الكيف وان كان مسبوقا بالاستحالة الغير المسامية قلنا من قواعدهم
ان كل كائن فاسد وايضا حركة الاجسام العنصرية في الكيفيات المحسوسة كالضوء والظلمة
والحرارة والبرودة وغيرها مما لا ينكر ولا يخفى على احد على ان عدم خلو بعض الاجسام عن مطلق
الحركة كاف في مطلوبنا مع انهم يحثون عن السكون الغير الدائم المقابل لبعض انواع الحركة
كما في قولهم لا بد من تخلل السكون بين حركتين مستقيمتين واما على ما ذكره الشيخ وغيره
من المحققين من ان المراد بالحركة ههنا ما يشمل الكون والفساد فالامر اظهر فان عدم اتصاف شيء
من الاجسام بسلب الحركة المطلقة بهذا المعنى في غاية الظهور فان الافلاك دائم الحركة
في الوضع واجزاء العناصر كلها متصفة بالكون والفساد في وقت من الاوقات وكيف الحال
في الاستماع المراد ما سواهم من الذاتي والعرضي فلا حاجة الى الاعتذار ثم ان المعترض
اعترض على قولي ان الجوهر والعرض ليسا واجبي الوجود لذاتيهما بقوله وفيه بحث اذ لا يلزم
من كون الوجود المطلق غير معلل بذوات المفهومات ان يمكن عروض العدم المطلق لها لجواز
ان يكون الوجود المطلق من لوازمها فيكون رفعه منافيا لها فلم يكن من احوالها الممكنة لان المحال
للممكن لشيء محال لا نافيه قال ورد ذلك بانا نقول ان اراد بقوله اتصاف المفهومات
بالوجود المطلق ممكن ان اتصافها بفرد منه ممكن فيلزم ان يكون اتصافها بسلب ذلك الفرد

عن

ممكنا لا اتصافها بسلب جميع افراد الوجود حتى يلزم ان يكون الاتصاف بالعدم
المطلق الذي هو رفع الوجود المطلق من احواله الممكنة وان اراد ان اتصافه بجميع
افراده ممكن فذلك ممنوع والسند ظاهر وان اراد اتصافه بطبيعة الوجود مع قطع النظر
عن فرده انه ممكنا فيكفي في صدق هذا سلب نحو من انحاء الوجود عنه فلا يلزم
ان يكون سلب جميع انحاء الوجود معا من احواله الممكنة اقول يلوح على هذا الكلام
من اثار الخبط ما يغنينا عن التعرض له فالاعراض اولى من الاعتراض عليه فلننظر الان
الى قوله لا يلزم من كون الوجود المطلق غير معلل بذوات المفهومات ان يمكن عروض
العدم المطلق لها كيف حمل قولي ان الجوهر والعرض ليسا واجبي الوجود لذاتيهما على ان
ذاتيهما ليست علة لوجودهما وهذا هو توهم ان الواجب لذاته ما يكون ذاته علة لوجوده
كما ذهب اليه بعض المتكلمين وقد علم بطلانه في موضعه ثم الى الترديدات التي ذكرها اخرا
مع ظهور ان الجوهر والعرض ممكنا الوجود بالامكان الخاص سواء اعتبرا بالقياس الى الوجود
المطلق او الى الوجود الخارجي او الى الوجود الذهني اذ ليس شيء من تلك الوجودات
واجبا لهما بالوجوب الذاتي فيكون سلب تلك الوجودات باسرها عنهما ممكنا
اذ امكان احد الطرفين يستلزم امكان الطرف الاخر ثم انهم جعلوا الامكان من احوال
الجواهر والاعراض ومن البين انه اذا كان امكان الوجود والعدم من احوالها كان العدم
من احوالها الممكنة الثبوت لها وهذا على ما فهموا اليه من ان صدق الموجبة المحمول الالهي
وجود الموضوع في غاية الظهور وعلى ما حققناه من ان صدق كل موجبة يقتضي وجود الموضوع
يحكم عليهما في وقت الوجود بسلب الوجود المطلق عنهما بالامكان وهذا الحكم صادق
فان اتصاف الوجود لا ينافي اتصاف العدم المطلق والعدم بعرضي في اخر كلامه قال
ان اتصافه بطبيعة الوجود مع قطع النظر عن افراده ايضا ممكن وسلب تلك الطبيعة
مع قطع النظر عن فرده ايضا ممكن ويكفي في صدق هذا سلب نحو من انحاء الوجود عنه
فلا يلزم ان يكون سلب جميع انحاء الوجود من احواله الممكنة وهذا خبط اذ سلب الطبيعة
انما يصدق بسلب جميع الافراد اذ لو بقي فرد من الطبيعة لكانت الطبيعة باقية في ضمنه وكانه
نسي ان نحو العام يتحقق بتحقق بعض افراده واما انتفاؤه فيستلزم انتفاء جميع افراده
ثم من العجب الذي ليس منه عجبا انه صرح بان العدم المقابل للوجود المذكور في العنوان

امكانه

هو سلب الوجود المطلق يجب ان يكون معروضه لا شيئا محضا ولا يكون له ميز بوجه من الوجوه
ثم جعل ههنا مقابله سلب الوجود في ضمن فرد بحيث لا يلزم منه سلب جميع انحاء الوجود
مع ان الامر بعكس ما توهمه فان المذكور في العنوان اعم كما سبق تحقيقه ولذلك بحث المصنف
وغيره في هذا الفصل عن اقسام العدم واما ههنا فالمراد به رفع الوجود بالكلية فان الجواهر
والاعراض ممكنة الوجود سواء اخذ الوجود مطلقا او ذهنيا او خارجيا فيكون سلب
جميع انحاء الوجود عنها ممكنا والحاصل ان الامكان الخاص لما كان عبارة عن سلب الضرورة
عن طرفي النقيض فامكان وجودها المطلق يستلزم امكان نقيضه وهو رفع الوجود بالكلية
بحيث لا يكون موجودا اصلا وذلك ما اردناه واما في العنوان فالمراد به ما هو اعم
من رفعه بالكلية او رفعه في ضمن فرده كما سبق فانعم ذلك لئلا يزل بك الاوهام
الفاسدة التي عرضت للمعترض ثم قال هذا المعترض نعم يرد عليه ان في المقصد المذكور
بحث عن الوجوب العام الشامل للذاتي وغيره ولذلك قسمه المص اليهما بقوله والوجوب
شامل للذاتي وغيره ولا شك انه من الاحوال المشتركة بين الثلثة فذكره ههنا يحتاج
الى معذرة كما ان ذكر الامكان لا يحتاج اليها فان قلت كما ان الوجوب المطلق
موضوع لبعض مسائله كذلك الوجوب الذاتي موضوع لبعض منها وهو مشترك
فلا يكون البحث عنه من مسائل هذا المقصد واعتذار الشارح لذكره مساك لا لذكر
الوجوب المطلق قلت لما كان الوجوب المطلق من موضوعات هذا المقصد يجوز
ان يجعل الوجوب الذاتي الذي هو بمنزلة نوعه موضوعا لبعض مسائله كما يجوز ان يجعل ما هو
بمنزلة نوع نوع العلم موضوعا لبعض مسائل ذلك العلم وتحقيق ذلك ان العرض
الذاتي المبحوث عنه في هذه العلوم وهو ما يعرض للموضوع لذاته اي بلا واسطة
في العروض او يعرضه بواسطة امر مساو له قد يكون اخص منه كما حقق في موضعه
ولما راموا ان يكون مسائل علومهم البرهانية قواعد كلية ولا يصدق حمل الخاص على العام
كليا حملوا تلك العوارض الاخص من الموضوع على نوعه او على ما هو بمنزلة نوعه حملا كليا
ومن ههنا سمعتهم يقولون موضوع مسئلة العلم قد يكون نوعا من موضوع العلم
وقد يكون نوعا من عرضه الذاتي فلا يلزم من كون الوجوب الذاتي موضوعا لبعض
مسائل هذا المقصد ان يكون من موضوعات هذا المقصد ومبحوثا عنه بخصوصه حتى لا يقع

الاحتياج الى الاعتذار المذكور **اقول** ما ذكره من قياس موضوع المقصد
على موضوع العلم في جواز جعل نوعه موضوعا للمقصد وان لم يكن العنوان صادقا عليه
غير مسلم وكيف يجوز ان يقال المقصد الاول في الامور الكلية مثلا ثم يذكر فيه ما ليس كليا
بل هذا الا كما يعنون الباب في الجوهر مثلا ويذكر فيه الاعراض بل كما يعنون فصل الاجناس
العالية ثم يبحث فيه عن الحيوان والانسان باعتبار انه يصدق عليه الوجوب الذاتي
بل انما يصدق على الوجوب المطلق والوجوب المطلق يصدق على الوجوب الذاتي
كما ان الجنس العالي يصدق على الجوهر والجوهر يصدق على الحيوان والانسان ومثل ذلك
لا يجوز في موضوع العلم الذي جعله مقيسا عليه اذ لو افرد علم للاجناس العالية
لم يجز ان يبحث فيه من الافراد التي يصدق عليها جنس من الاجناس العالية ولا يصدق
عليها الجنس العالي فان البحث في العلم انما يكون عن انواع موضوع العلم ونظايره
مما يصدق عليه موضوع العلم لا عن الاشياء المندرجة تحت الامور التي يصدق عليها
موضوع العلم ولا يصدق عليها موضوع العلم فليتدبر وما سماه تحقيقا ليس حقيقا
بذلك الاسم اما اولا فلان الشيخ قد صرح في الشفاء بان مسائل العلوم البرهانية
قد يكون جزئية نعم قد لا يكون قضايا مخصوصة واما ثانيا فلان الغرض من تبويب
مسائل العلم بعضها عن بعض ليسهل طلب كل منها من موضعه فاذا وضع باب
للامور الكلية كالقسم الكلي من الطب مثلا ثم بحث في ذلك الباب عن الجزئيات كالمعالجات
الجزئية ادى ذلك الى فوات غرض التبويب ومحصله ان الغرض من التبويب تمييز
مسائل العلم بعضها عن بعض بحسب موضوعاتها فلو جوز ذكرها عند عنوان الباب فيه
اصالة صار مقاصد الابواب مختلطة لا تمايز منها بحسب الموضع من الكتاب وذلك
مناف لغرض التبويب فيكون التبويب ضايعا فعنونة الفصل بالامور العامة يقتضي
ان لا يبحث فيه الا عما هو منها والا لصح ذكر جميع الامور الخاصة فيه لانها بمنزلة الانواع لها
وذلك يفوت غرض التبويب **قال** المعترض لا نم ان عنونة الفصل بشيء يقتضي ان لا يذكر
في الفصل سواه الا ترى انه يذكر في فصل المعاد امور سوى المعاد وفي فصل الواجب
امور سوى الواجب بل عنونة الفصل بشيء يقتضي ان يكون ذلك الشيء موضوعا للمقصد الفصل
ولا يجوز حمل ما هو من اعراضه الذاتية عليه او على فرده بالتفصيل المذكور في موضعه

من هذا الفصل قوله والاظهر ذكر جميع الامور التي صحته ان اراد انه يجوز ذكرها وحمل العرض
الذاتي للعام الذي هو موضوع الفصل عليها فذلك جائز ولا يلزم الاختلاط اذ
يحمل العرض الذاتي للعام على الخاص في الفصل الذي موضوعه الخاص حمل العرض الذاتي
للخاص عليه وان اراد انه يجوز ذكرها فيه وحمل الاعراض الذاتية للامور الخاصة عليها ثم
اذ في هذا الفصل يجب ان يحمل الاعراض الذاتية للعام عليه والاعراض الذاتية للخاص
اعراض غريبة له فكيف يصح ان يحمل عليه فمن اين يلزم الاختلاط اقول ما ذكره
من المنع انما يتوجه على مقدمة لم يدعها احد اذ المقدمة التي ذكرها هي ان موضوع الفصل اي
بعضي ان لا يذكر فيه اصالة ما سواه فان عبارتي سوال العوية بعضي ان لا يبحث فيه
الا عما هو منها والمذكور على سبيل المبادية او الاستطراد لا يقال انها مبحوث عنها فيه
والمعترض صرفه الى قوله بعضي ان لا يذكر فيه سواه ومنعه فيكون منعا لمقدمة لم يدعها
واما ذكر ما عداه على سبيل المبادية او الاستطراد فلم يمنعه احد وما ذكر في فصل المعاني
والواجب مما سواهما ليس اصالة بل تبعا على سبيل الاستطراد او المبادية والكلام
في ان ذكر الوجوب الذاتي في فصل الامور العامة والبحث عنه فيه استطرادي والمعترض
سكره ولا شك في انه حمل فيه على الوجوب الذاتي خواصه كالبساطة وثبات خارج وعدم
لونه جزء من غيره وعدم زيادة وجوده عليه لا ما هو خواص الامور العامة فلزم ان يكون
اعراضه استطراديا ثم اقول لا يخفى انه لا فائدة في ايراد الخاص للبحث وحمل العرض
الذاتي للعام عليه مثلا اذا علم ان كل جسم فله حيز طبيعي فلا فائدة في ان يعد الارض مثلا
بالبحث ويحمل عليه ان له حيزا طبيعيا وكذا الحال في سائر المواد فما ذكره لا وجه له اصلا
لا يخ من ان المذكور في فصل النبات والحيوان مثلا من المحمولات اعراض ذاتية لتلك الامور
ام لا وعلى الاول يكون اعراضا غريبة بالنسبة الى الجسم الطبيعي الذي هو اعم منه لما عرفت
من ان الاعراض الذاتية للخاص اعراض غريبة للعام فلا يصح البحث عنها في ذلك العلم وعلى الثاني
لا يصح البحث عنها في تلك الفصول بناء على ما قرره من انه في الفصل الذي موضوعه الخاص
انما يحمل العرض الذاتي للخاص عليه فيلزم على هذا القائل اما عدم جواز البحث عنها في العلم
مطلقا او عدم جواز البحث عنها في فصولها على ان ما ذكره من انه يجب حمل العرض الذاتي
للخاص في الفصل الذي موضوعه الخاص خلاف الواقع فانهم يبحثون في باب البيع

في هذا الفصل

عن حرمة الربوا وفي باب الزكوة عن وجوبها وفي باب النكاح عن فساد نكاح الشغار
وكذا في سائر الابواب عن المحمولات التي هي اعم من موضوع الفصل كما يفعله من منع اولى
منع والنحاة يبحثون في باب المبتدا والخبر عن رفعهما وفي باب الفاعل عن وجوب
ذكره وجواز حذف الفعل عنه وفي باب المفعول عن جواز حذفه والمص في هذا الكتاب
بحث في فصل الامامة عن وجوب نصب الامام وفي الحكمة بحث في الفلكيات عن كروية الافلاك
وفي فصل الانسان عن كون نفسه مجردة وفي فصل المواليد والصور عن بقائها وليس
من تلك المحمولات اعراضا ذاتية للموضوع لانها اعم منه ويحمل فيها على النبات
العرض قيل قد صرح ابن المطهر الحلي في شرحه لهذا الكتاب بان هذا التعريف لبعض
المتكلمين واقول كانه لمن يرى ان الثبوت اعم من الوجود والنفي اعم من العدم فهو
موافق لبعض المعتزلة في ان الثبوت اعم من الوجود ولجمهور القوم في ان النفي ومعنى
كلمة لا اعم من العدم لكن النفي عند الجمهور بالاضافة الى الوجود يتصور بمعنى العدم وعنده
بالاضافة الى العين الذي يحصر في الموجود بزعمه فيتصور بمعناه فالنفي عنده على رايه
حصص الموجود وما في حكم الجنس ولما كان من المتكلمين النافين للوجود الذهني وكان
الوجود عندهم منحصرا في الاعيان كان العين مرادفا للوجود عما عداه من الثابتات بزعمه
فيكون مساويا للوجود او خاصة له فيساوي التعريف للموجود بذاته والموجود بغيره
ولا يختص بالموجود بذاته كما توهمه وكما ان الثابت بالمعنى العين يختص بالوجود عنده
كذلك المنفي بالمعنى العين يختص بالعدم هذا كلام صاحب العين اقول قد صرح الاستاذ المحقق
في شرح المواقف بان فائدة ايراد العين ان يعلم ان هذا التعريف للموجود بنفسه لا للموجود
لغيره ولا لما هو اعم وهذا القائل حاله مجرد هذا الاحتمال البعيد ونسبه الى التوهم
على ان من يرى ان الثابت اعم من الموجود يرى المنفي اخص من المعدوم لان المنفي عنده مقابل
للثابت والمعدوم مقابل للموجود وما لا يكون موجودا اعم من ان يكون ثابتا كالمعدومات
الممكنة او غير ثابت كالممتنعات والمركبات الخيالية وفي هذا التعريف قد عرف المعدوم
بالمنفي فلا يكون لمن يرى الثبوت اعم ولم يوجد احد من القائلين بان الثبوت اعم قائلا بان
المعدوم مرادف للمنفي او مساو له فكيف حمل على غلطه ان هذا التعريف للقائلين بعموم الثبوت
بل الغالب على الظن انه ليس لهم لما ذكرنا لا يقال العين بمعنى الخارج ومعنى الثابت بالعين

الثابت في الخارج فالثابت اعم واخص الموجود بالقيد لانا نقول بعد الاغماض
عن ركاكة التوجيه ان القائلين بعموم الثبوت يقولون الثبوت الى الخارج فالمعدومات
الممكنة عندهم ثابتة في الخارج فلا يختص الموجود بذلك القيد وامّا الثالث فلانه
قلت في حاشية للمعرف ان يقول الكون الماخوذ في التعريف امر نسبي بمعنى ثبوت
الشي على صفة والمعرف هو وجود الشي في نفسه على ما هو الظاهر فانهما من الترادف كيف
والاول مصدر كان الناقصة والثاني مصدر كان التامة لا يقال قول المص بعد ذلك
واذا احمل الوجود او جعل رابطة يدل على ان المعرف هو مطلق الكون الشامل للنسبي وغيره
لانا نقول للمعرف ان يقول بعد تسليم ان للوجود معنى شاملا للقسمين انما عرف الوجود
في نفسه على تقدير ان يكون المعرف مطلق الوجود الشامل للنسبي فلا ترادف ايضا
بل يكون تعريفا للشي بما يصدق هو عليه ولا يلزم فساد واعترض عليه اما اولا فلانه
ليس للمعرف ان يقول ذلك الا اذا امتنع ان يكون معنى قول عرف احدهما بالاخر
او عرف القدر المشترك بينهما بما يصدق هو عليه لكن ثبوت المعنيين غير مسلم ولم لا يجوز ان يكون
له معنى واحد وقد يجعل هذا المعنى المعرف حال الخروج يكون غير مستقل المفهوم وقد لا
المعرف حال الخروج يكون مستقلا بناء كما يشهد به الفطرة السليمة وذهب اليه العموم
وهو في نظائره من الامكان واللزوم وغيرهما كما يجيء تفصيله في الشرح واما ثانيا فلانا لا نسلم
ان الظاهر ان المعرف هو وجود الشي في نفسه واي دلالة للتعريف على ذلك بل الظاهر
ان المعرف هو الوجود المبحوث عنه في الكتاب وهو اعم من وجود الشي في نفسه لانه
مساوق للشي على ما نص عليه المص واما ثالثا فلان مدار ما ذكر من الايراد على سوء فهم المراد
وذلك لان المص بعد ان حقق ان للوجود معنى واحدا مشتركا حكم بان هذا المعنى قد يجعل
محمولا وقد يجعل رابطة واشار بذلك الى قسمي القضية اعني الهلية البسيطة والمركبة ليبني
على ذلك اثبات المادة في كلا قسميها ومن البين ان المعنى سواء جعل محمولا او موضوعا
او رابطة هو ذلك المعنى والاختلاف في العوارض الخارجة عنه فلو عرف المعنى حال كونه
موضوعا بنفسه حال كونه محمولا كان ذلك تعريفا للشي بنفسه ولما كان الكون اسما
لهذا المعنى ايضا فلو عرف احدهما بالاخر كان تعريفا بالمرادف ولو لم يرد المص تقسيم الوجود
الى المحمول والرابطة حتى يتوجه عليه ان الوجود غير منحصر فيهما لجواز ان يكون موضوعا او غيره

مما

مما لا يكون احدهما وهو قد حسب ان المص قسم الوجود الى فردين منه ولكل منهما معنى
غير معنى الوجود حتى لو عرف احدهما بالاخر كان ذلك تعريفا لاحد قسمي الشي بالاخر منه
ولو عرف القدر المشترك باحدهما كان تعريفا للشي بما يصدق عليه ثم ما اختاره
المص من ان الوجود معنى واحد يجعل تارة محمولا وتارة رابطة موافق لما ذهب اليه
سائر المحققين قال الشيخ في برهان الشفا مطلب هل على قسمين احدهما بسيط وهو
مطلب هل الشي موجود على الاطلاق او ليس موجودا على الاطلاق والاخر مركب وهو
مطلب هل الشي موجود كذا او ليس موجودا كذا فيكون الوجود رابطة لا محمولا وقد بالغ
صاحب الاشراق في انه معنى واحد في التلويحات والاستدلال بان الوجود الرابطي معنى
نسبي والوجود المحمول معنى غير نسبي فلو كانا معنى واحدا يلزم ان يكون الشي تارة من مقولة
الاضافة واخرى غيرها من المقولات وهو مدفوع في غاية الركاكة لانه ان اراد انه يلزم ان يكون
المعنى الواحد بلا تغير حاله وحدوث تعلقه بشي اخر تارة من مقولة الاضافة واخرى
من غيرها فلزوم ذلك ممنوع اذ المعنى البديهي المسمى بالكون والوجود اذا اضيف
ونسب الى امرين فحصل وجود امر لاخر واخذ من هذه الحيثية حصل تحت المضاف واذا اضيف
ونسب الى امر واحد وحصل وجود الشي لم يدخل تحته وان اراد انه يلزم ذلك وان كان
بتغير حاله وحدوث تعلقه بشي اخر فساده ممنوع فان الشخص المعين لما حدث له ملكة ام
صار ما لكاله واذا احدث له ولد صار والدا له فقد حصل تحت المضاف بعد ما لم يكن
ونظائر ذلك اكثر من ان يحصى اقول في هذا الكلام انظار اما في قوله ليس للمعرف
ان يقول فلان من زعم ان التعريف دوري مدع وعليه اثبات الدور وصاحب
التعريف بحكم المنع بل جميع الايرادات على التعاريف دعاو ومحتاجة الى الاثبات
ويكفي في جوابها المنع كما صرح به العموم ومطالبة المانع بالاثبات خارج عن قانون
التوجيه فقوله ثبوت المعنيين غير مسلم في انظار غير موجه اذ هو غصب لمنصب الخصم اذ لا شك
ان قول المص ان التعريف يشتمل على الدور دعوى وعليه الاثبات ويكفي في جوابه المنع
وهو سلامة قد قلب الامر وجعل مدعي الدور مانعا والمجيب مدعيا على انا نعلم بديهة
ان المعنى الواحد لا يعقل بنحو الملاحظة تارة اضافة وتارة امرا حقيقيا فان المضاف
من الاجناس وذاتيات الشي الواحد لا تتغير بالقياس الى العقل نعم الامر النسبي الذي هو

من مقولة المضاف الحقيقي فقد لما حظ بالذات فيكون مستقلا بالمفهومية وقد يجعل آلة لملاحظة الغير فلا يكون مستقلا وهو في كلا الحالين مضاف حقيقي لم يخرج عن تلك المقولة الى غيرها اصلا مثلا الابتداء والامكان ونظائرهما من مقولة المضاف ثم العقل تارة يلتفت اليها بالذات وقد يجعلها آلة لتعرف حال اطرافها وهي في كلتا الحالتين معاني نسبية لكن العقل في الحالة الاولى متوجه الى نفسها واما توجهه الى اطرافها فبتبعيتها وفي الحالة الثانية متوجه الى الاطراف وانما يلتفت اليها بالتبع فتعقل تلك المعاني في الحالتين موقوف على تعقل الاطراف غير منفك عنه لكن الالتفات الذاتي الى تلك المعاني قد ينفك عن الالتفات بالذات الى اطرافها واما ان معنى واحدا اذا لاحظه العقل بوجه من الوجوه كان من مقولة واذا لاحظه بوجه آخر كان من مقولة اخرى مما تشهد الفطرة السليمة بفساده واستحالته وهل هذا الا كما يقال زيد اذا لوحظ بسمة المحدود فهو من نوع غير الانسان واذا لوحظ بسر ائه من نوع الانسان بل هو اخس من ذلك فان تبدل نوع الى نوع آخر مع بقاء الجنس اقرب من تبدل الجنس لا سيما الجنس العالي اذ في الصورة الاولى يبقى بعض الذاتيات بحاله وفي الثانية لا يبقى منها شيء فكيف يتوهم فيها وحدة المعنى ثم لا شك ان المتبادر من اطلاق لفظ الوجود وجود الشيء في نفسه فاذا قيل انه موجود لم يتبادر منه الا وجوده في نفسه لنفسه لا وقد سمى الشيخ في الهيات الشفاء الوجود لغيره بالوجود بالعرض والمتبادر من الالفاظ معانيها التي هي بالذات لا بالعرض كالمتحرك مثلا اذا اطلق لم يتبادر منه الا المتحرك بالذات واما صرفه الى المتحرك بالعرض او ما يشمله بالتقييد بلفظ او قرينة وانكار ذلك مكابرة غير مسموعة واما قوله واي دلالة للتعريف عليه مشعرا بانه يوهم انه لا بد ان يكون في التعريف دلالة عليه فهو غير مستقيم اذ الغرض هنا هو تخصيص الوجود وهو حاصل من اطلاق لفظ الوجود كما علمت على انه قد صرح الاستاذ المحقق قدس سره بان فائدة لفظ الغير هو ذلك التخصيص كما سبق واما قوله بل الظاهر ان المعرف هو الوجود المبحوث عنه في الكتاب وهو اعم الى قوله من قبيل الاحتجاج على الشخص بكلام خصمه فان المصنف ادعى على صاحب التعريف لزوم الدور فاذا منع هو او واحد من قبله لزم الدور بناء على تخصيص المحدود ولم يمش ان يقول المصنف او احد من جانبه ان تعريفكم للامر الاعم شامل لان المبحوث عنه في الكتاب هو الاعم وقد نص فيه على انه مساوق للشيء لان البحث انما هو مع المعرف

فلا يصح جعل كلامه حجة على ان مقصده بذلك في حيز المنع كما لا يخفى واما بانه المورد من سوء فهم المراد فالمراد حيث قال وبالجملة اولا فلان المصنف لم يحقق كون الوجود مشتركا بين وجود الشيء في نفسه ووجوده لغيره وان في كلامه اقامة الدليل عليه حتى يقال انه حقق ذلك بل لم يتعرض لشيء من ذلك اصلا غاية ما في الباب ان يتوهم ان كلامه مبني على ذلك وكلامنا معه فانا نمنعه فما ذكر من قبيل الاحتجاج بكلام الخصم كما بل هو مصادرة على المطلوب الاول فان النزاع انما هو في وحدة المعنى كما لا يخفى واستدلاله على ان المعرف اعم بانه مساوق للشيء في عبارة الشيخ اذ الموجود في نفسه مساوق للشيء ضرورة ان كل شيء فهو موجود في نفسه وكل موجود في نفسه فهو شيء بل المساوق واما للشيء الموجود في نفسه لا الاعم فان الاعم على زعمه قد يصير رابطة ومن البين ان الشيء لا يصير رابطة اذ لا يجوز ان يقال زيد شيء قائما كما يقال زيد موجود قائما فلو كان المراد المعنى الاعم لم يصح تفسيره في مراده بالشيء حجة لظهوران معنى الشيء لا يمكن جعله رابطة ولما عبر الشيخ في المراد به من الفضلاء ثم المصنف علم ان ليس مراده المعنى الاعم الذي توهمه فاحسن تدبره بل قد صرح الشيخ في منطق الشفاء بان الوجود مشترك لفظي بين المعنيين كما نقلنا في حاشيته حواشينا وفيها وهمه ان العموم ذكروا في المعاني النسبية انها قد يجعل آلة لملاحظة الغير وقد لا يلاحظ بذاتها فتوهم من ذلك ان المعنى الواحد قد يلاحظ على وجه يكون شيئا وقد لا يلاحظ على وجه لا يكون شيئا وذلك التوهم مع انه ليس له منشأ يعتمد للتوهم عليه ما يشهد صريح العقل بفساده كما نبهت عليه وقد وجه في المسئلة الذي ذكرناه بان الامر الواحد في حال حدوث تعلقه بشيء آخر يصير من مقولة الاضافة بعد ما لم يكن من تلك المقولة ومثل ذلك بان شخصا معينا لما حدث له ملك امر صار مالكا واذا احدث له ولد صار والدا له فقد حصل تحت المضاف بعد ما لم يكن مما نادى على نبله مدرة ادفى الصورتين لم ينقلب المعنى من مقولة اخرى الى مقولة المضاف بل انما عرض له الاضافة فصار مضافا فالمشهور لا مضافا حقيقيا وما هو من مقولة الاضافة هو المضاف الحقيقي لا معروضه وذلك مما لا اشتباه على من له ادنى شروع في الصناعة وشعور بها واما ثانيا فلان مراد ما ذكرنا ان الوجود الرابطي هو الوجود النسبي الملاحظ بوجه التبعية فانقسامه الى الوجود في نفسه والوجود النسبي مطلقا لا الوجود الرابطي بل الوجود الرابطي هو الكون النسبي المعتبر على وجه التبعية وما هو القسم

لا يدل على ان الوجود المعرف عم من وجود الشيء في نفسه فان الوجود في نفسه مساوق للشيء ضرورة ان كل موجود في نفسه فهو شيء وكل شيء فهو موجود في نفسه بل يوهف ... منه

هو الكون النسبي مطلقا سواء جعل ملحوظا بالذات او ملحوظا بالتبع حتى يكون رابطة
وليس مراده ان المصنف قسم الوجود الى فردين بل على ان الوجود الرابطي الذي
ذكره المص ليس هو الوجود الذي هو المعرف سواء كان ما ذكره تقسيما او بيانا لاعتبارات
الوجود واما ثانيا فلان ما ذكره من ان المعنى الواحد سواء جعل موضوعا او محمولا او رابطة
هو ذلك المعنى يدل على ما ادعيناه فان كون زيد بمعنى وجوده في نفسه غير كونه شيئا آخر
اي سواء كان سواء جعل موضوعا او محمولا او رابطة واما رابعا فلان ما استدل
من تقسيم الهلية الى البسيطة والمركبة لا يدل على مطلوبه اصلا فان معنى الرابطة متحقق
في القسمين على ما حقق في موضعه وهو الوجود النسبي والتقسيم الى البسيطة والمركبة باعتبار
توقف الثاني على الاول لا باعتبار وجود الرابطة في الثاني وعدمها في الاول كما توهم
ثم ان هذا المعترض لفرط اعجابه بنفسه وبكلامه كمن هو تابعه وغيره مفتون لما فرغ من هذه
الكلمات التي عرفت حالها شرع الى التفوه بخزعبلة كمن زعم انه رتب امور الارض
وشرع الى امور السماء فقال يعني شيئا ومراده بعض من عرف الوجود بهذا التعريف
لم يذكر لفظ يكون فيه وقال الموجود هو الفاعل او المنفعل وح لا مجال لما ذكره الشارح
في بيان لزوم الدور وبيانه على هذا ان الوجود معتبر في قوله الموجود هو الفاعل او المنفعل
لان الوجود في القضية الموجبة وما في حكمها من المركب الوصفي اما محمول او رابطة كما علمه
ناقله انتهى وسمعت الفطرة السليمة … هذا كلامه وانت تعرف ان المعرف هو الفاعل
او المنفعل والارتباط الذي بينه وبين المعرف لا دخل له في التعريف لا بطريق الجزئية
والا لكان الوجود داخلا في كل تعريف فلا يكون شيء منها حدا لدخول الوجود الذي
هو عرضي فيه ولا بطريق الشرطية كما توهمه المعترض حيث قال اعتبار الارتباط المدلول في التعريف
لا يلزم ان يكون بطريق الجزئية حتى يلزم الف والذي ذكره لجواز اعتباره بطريق الجزئية
ومن البين انه معرفه وان هذا القدر يكفي في لزوم الدور وذلك لان ارتباط المعرف
بالمعرف ليس شرطا للمعرف اصلا حتى لو تصور مفهوم الحيوان الناطق بدون ارتباطه
بالانسان مطلقا لتم تصور معرف الانسان من غير قصور فان التعريف مطلب تصوري
وليس موقوفا على اخبار انه على ما هو تعريف له وذلك ظاهر لا سترة به لا يقال لا بد للمعرف
من العلم بمناسبة المبادي للمط وذلك حكم احتاج فيتضمن الثبوت لانا نقول هذا انما يلزم

الذي ذكر في الكتاب المشهور عن الامام وقد دفعه بعينه على انا نقول اذا حصل التعريف
في ذهن المتعلم بالقاء المعلم لا حاجة للمتعلم الى العلم بمناسبة المبادي للمط واذا احتاج
اما هو لطلب المبادي المناسبة ولتمييزها عن غيرها وحصول المبادي في ذهنه في صورة
التعليم انما هو بالقاء المعلم فلا حاجة اليه ولئن سلمنا ذلك فالمعتبر في القضية الموجبة هو
الثبوت الرابطي وهو الكون النسبي الغير الملاحظ بالذات فيعود ما فصلناه في دفع التزوير
ولا يخفى ما في كلامه من الخروج عن قانون التوجيه فانه تمسك ولا يجوز كونه شرطا او جزءا
بدعوى البداهة في كونه شرطا والاول غصب لمنصب الخصم لان من يورد على التعريف انه
مشتمل على الدور لا بد له من اثباته والمعرف مانع والثاني دعوى مجردة على انك عرفت
فسادها … الموجود ما يمكن الاخبار عنه قال بعض الفضلاء لا يقال هذا التعريف
ليس صحيحا وان كان لفظا لانه ان اراد بالامكان الامكان الذاتي لا يكون مانعا
لدخول المعدومات فيه لامكان العلم بها وصحة الاخبار عنها والا لامتنع اتصافها بها
حال الوجود لئلا يلزم الانقلاب وان اراد به ما يقابل الامتناع المطلق حتى لا يكون
ممتنعا بالذات ولا بالغير لا يكون التعريف جامعا لخروج الموجودات عنه على تقدير
ان لا يعلم والصادر على التعريف خروج النسب والمفهومات الغير المستقلة فانها موجودة
… ولا يمكن ان يخبر عنها لانا نقول المراد بالامكان سلب الامتناع بالذات والامتناع
بحسب وصف المعدوم والمراد بكون الموجود يمكن المعلومية والمخبرية امكان ثبوتهما له
في الجملة ولو باعتبار ما ولا شك انها وان لم يمكن الاخبار عنها حال كونها آلة لملاحظة
غيرها لكنه يمكن الاخبار عنها حال كونها ملحوظة بالذات واعترض عليه بعض الاشراف
في هذه الاطراف بقوله وفيه بحث اما في السؤال فلانا نختار ان المراد بالامكان
هو الامكان الذاتي ولا نم ان المعدوم امكان المعلومية بحسب ذاته وانما يكون كذلك لو كان
له ذات وليس كذلك لانه لا شيء محض لا ذات له اصلا فلا يكون واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا
فاذا حصل له ضرب من الوجود وتعين ذاته يلزم احد هذه الامور الثلاثة بعينه والا لزم الانقلاب
واما في الجواب فلان الامكان بمعنى سلب الامتناع الذاتي والوصفي معا غير وارد او
قد اطبق القوم على تقدم الامكان على الوجود على خلاف ما صرح به هذا المعترض ولذلك
اعتذروا عن عدم … في العلل بانه معتبر من جانب المعلول وقد صرحوا بان الامكان

علة للاحتياج والاحتياج مقدم على الايجاد والايجاد مقدم على الوجود فيكون الامكان
مقدما على الوجود بمراتب وتحقيقه ان الامكان هو سلب اقتضاء الذات الوجود والعدم
وذلك لا يقتضي ان يكون له ذات اذ السالبة لا تقتضي وجود الموضوع فان قلت هب
ان الامكان سلبي لكن ثبوت السلبي للشيء يقتضي وجوده وذلك انما يبنى على ما هو المحقق من ان
الموجبة السالبة المحمول تقتضي وجود الموضوع قلت هذا الزام لهم حيث جعلوا السالبة المحمول
مساوية للسالبة على انه بناء على التحقيق ثبوت الامتناع للشيء ايضا يقتضي وجوده فلا يصح
تعريف المعدوم بالممتنع الاخبار عنه والحاصل انه لو لم يكن المعدوم ممكنا ولا ممتنعا ولا واجبا
كما صرح به المعترض لزم فساد تعريف المعدوم بما ذكر واعلم ان تقدم ثبوت الامكان على الوجود
سواء جعل الامكان سلبيا او ثبوتيا يقدح في المقدمة القائلة بان ثبوت الشيء للشيء فرع
ثبوته في نفسه فالحق ان ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوته في نفسه واما تأخره عن ثبوته فلا ثم ما
ادعاه من عدم ورود الامكان بمعنى سلب الامتناع الذاتي او الوصفي معا مسلم خصوصا
في مثل هذا الموضع اذ القضية الوصفية الممكنة انما يعتبر فيها الامكان بحسب الذات او الوصف معا
كما في قولك يمكن كون الانسان المتحرك الاصابع كاتبا ولا يمكن كون الانسان كذلك لاصحاح
كاتبا والحق انه لو اقتصر في الجواب على سلب الامتناع الوصفي لكفى ولم يتوجه ما اورده
المعترض لكن يتجه عليه انه كما يمكن الاخبار عن المعاني الغير المستقلة حال كونها ملحوظة بالذات
يمكن الاخبار عن المعدومات حال كونها موجودة فلا يندفع النقض لا بحذر والجواب ان المعاني
الغير المستقلة موجودة وعدم الاستقلال عارض لها فاذا زال هذا العارض بان لوحظ
بالاستقلال وحكم عليها كان ذلك الحكم حكما على ذوات تلك المعاني بخلاف المعدوم
فانه اذا وجد شيء وحكم عليه لم يصدق ان ذلك حكم على الشيء الذي كان معدوما
او لم يكن له قبل الوجود ذات حتى يقال ان الحكم على هذا الموجود حكم على الشيء الذي كان
معدوما نعم لو كان للمعدومات ثبوت في العدم المرادف للنفي كما ذهب اليه المعتزلة لكان لذلك وجه فتأمل
وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له اورد عليه في الحواشي منع الترادف للتفاوت
بالاجمال والتفصيل كما بين الانسان والحيوان وذكرت ان الاولى ان يقال العدم مرادف
للسلب والكون للوجود فاذا اخذ العدم مضافا الى الوجود كان سلب الكون مرادفا له
والمراد هنا عدم الوجود ولم يصرح بالقيد اكتفاء بقرينة المقام والشهرة في هذا المعنى

ولو سلم عدم الورود فلا يجري في ارادة
ان الممكنة الذاتية يتحقق معها كذا الممكنة
الوصفية فجوز ان يراد الممكنة الذاتية
والوصفية معا وان لم يكن
من القضايا المعتبرة
منه

التحقيق

واعترض عليه بمنع التفاوت بالاجمال والتفصيل كيف ومعنى العدم بالفارسية
نابود ونيستي وموضوعه معنى سلب الكون هكون وكذا بين الامي واللا كاتب فان معنى
الامي بالفارسية نانويسنده وموضوعه معنى اللا كاتب واما التفاوت في اللفظ بخلاف
الانسان والحيوان الناطق فان حاصل معناهما وان لم يتفاوت لكن احدهما مع التفصيل عن الاخر
وكذا مرادفة العدم للسلب غير مسلم اذ السلب بمعنى كلمة ليس ومن البين ان ليس نقيض للوجود
فان نقيض الوجود هو رفع الوجود لا الرفع المطلق فلو كان العدم مرادفا له لم يكن ايضا
نقيض الوجود بل معنى العدم كما صرح به الشارح واشتهر انه بالفارسية رفع الوجود
ولذلك ذهب القوم الى انه نقيض الوجود **واقول** قد يتوهم ان التفصيل الذي هو
في اللغة الفارسية معتبر في اللغة العربية وليس كذلك فانا نقول ما نفهم من لفظ نابود
ونيستي التفصيل انما نفهم من لفظ العدم الاجمال لكنا لم نجد في الفارسية لفظا مفردا
مرادفا له فسرناه بالمركب كما ان لفظ العشق انما يدل على معناه اجمالا فاذا اريد تفسيره بالفارسية
يعرف بدوستي بسيار او بالعربية المحبة المفرطة لم يدل ذلك على ان لفظ العشق يدل على ما يدل المفصل
بل اللفظ المفرد لا يدل على التفصيل اصلا ولو جاز ذلك لجاز ان يدل مفرد على معنى المركب
الخبري فذلك المفرد لا يكون اسما لعدم صحة الاخبار عنه وبه ولا فعلا ولا حرفا والتحقيق
كلام ليس مركبا من اسمين ولا من اسم وفعل ولم يتوجه منع التعريف المفرد كما ذكره
المحققون وجه وبطلان ما ذكروه من ان طرفي الشرطية لا يصح التعبير عنهما حال الحكم بالمفرد والتحقيق
قضية احادية بحسب اللفظ مع ان اقل مراتب القضية اللفظية ان يكون ثنائية كما تقرر في موضعه
والضا لو امكن كون المفرد مفيدا للتفصيل لم يصح قولهم انه اذا عرف المفرد تعريفا لفظيا
بالمركب لم يكن التفصيل المستفاد منه مقصودا اذ المفرد الموضوع للتفصيل اذا فسر بمركب
يكون التفصيل المستفاد من ذلك المركب مقصودا قطعا قال الشيخ في المقالة الاولى
من منطق الشفاء ان في الالفاظ والامارات التي في النفس ما هو مفرد وفيها ما هو مركب والامر
فيهما متحاذ متطابق فانه كما ان المعقول المفرد ليس بحق ولا باطل كذلك اللفظ المفرد ليس بصادق
ولا كاذب كما ان المعقول المفرد اذا اقترن به في الذهن معقول اخر وحمل عليه فاعتقد انه كذا
او ليس كذا كان حقا او باطلا كذلك اللفظ المفرد اذا اقترن لفظا اخر وحمل عليه وقيل انه كذا
او ليس كذا كان صدقا او كذبا فالاسماء والكلم في الالفاظ نظير المعقولات المفردة التي لا تفصيل فيها

من الفن الثالث من المحاكمة الاولى

ولا تركيب ولا صدق في افرادها ولا كذب بهذه العبارة وما ذكره من تغاير معنى الانسان
والحيوان الناطق ان اراد به التغاير بحسب الذات فغير مسلم كيف ولو كان كذلك لم يكن
الحيوان الناطق حدا له اذ لا تفاوت بين الحد والمحدود الا بالاجمال والتفصيل وان اراد
التغاير من حيث الاجمال والتفصيل فمثل ذلك انما يتحقق في صورة النزاع وليت شعري
من يقول ان لفظ العدم مفيد لسلب الكون مفصلا فما الذي يمنعه ان يقول لفظ الانسان
مفيد للحيوان الناطق مفصلا ثم لا يخفى ان العدم المطلق مرادف للسلب المطلق واما المخصص
بسلب الوجود بالتقييد لفظا او قرينة والمقابل للوجود هو العدم المقيد وان لم يذكر القيد
في اللفظ اكتفاء بالقرينة كما اشرنا اليه ولذلك جاز ان يضاف العدم الى غير الوجود كما يضاف
السلب الى غيره سواء بسواء والذي ذهب القوم اليه ان نقيض الوجود هو العدم المقيد
به اذ لا يخفى ان مدعى الترادف مغفل وما ذكره من معارضته بالمنع كما نقله غير موجه ولذلك
ذكرنا هذه المقدمات في صورة المنع مبنيا على ذلك وان شئت مزيد تفصيل للمقام فنقول ان اللفظ
المفرد الموضوع اذا سمعه العالم بوضعه فانما ينتقل الى تمام معناه دفعة واحدة لان اللفظ
انما يحدث الالتفات الى ما وضع له وهو تمام المعنى فاذا كان لفظ مفرد موضوعا لمعنى مركب
فالسامع عند سماعه ينتقل الى ذلك المعنى الذي هو تمام ما وضع له دفعة فان فصل ذلك المعنى الى اجزائه
لم يكن ذلك ناشئا من اللفظ والعلم بوضعه بل شيئا احدثه السامع من عند نفسه بخلاف
اللفظ المركب فان السامع عند سماع كل جزء من اجزاء اللفظ ينتقل الى معناه الذي هو جزء
معنى المركب ويحصل كل جزء ملتفتا اليه بالتفاوت على حدة وذلك هو التفصيل وقد ظهر لك ذلك
بل جميع ما ذكره هنا في تحرير ادات العوامي فلنرجع الى ما نحن بصدده التفصيل وهو موقوف
على سلب مفهوم الوجود الخ ذكر في حاشيتي ان المراد توقفه بحسب التصور وهو ظاهر
فلا يرد عليه ما اورده الشارح في الحاشية واعترض عليه بان ما اورده الشارح حاصله
هو ان الامر توقفه على تصور سلب مفهوم الموجود دل مع استلزامه تضايفا فيمكن ان يتصور
سلب كل من قسمي الموجود مع الغفلة عن سلب مفهوم الموجود وقد حسب صاحب الاصل انه لا يراد
يندفع بان بعض هو كذلك ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا متأثرا يصدق بعض سلب الموجود
وليس كذلك لان السلب وارد على المجموع لا على كل جزء حتى يلزم تعقل وروده على الموجود
فكما لا يلزم من صدق هو كذلك بعض الانسان لا يكون انسانا كاتبا سلب الانسانية

عن بعض الانسان ولا يلزم تعقل سلب الانسانية عنه كذلك لا يلزم فيما نحن فيه سلب الوجود
ولا تعقل سلبه اقول من البين ان قولنا سلب الموجود المؤثر مركب من مركبين
تقييديين الاول مركب اضافي من السلب والموجود والثاني مركب وصفي من الموجود والمؤثر
وكذا الحال في قولنا سلب الموجود المتأثر فتصور سلب الموجود المؤثر يقتضي تصور سلب الموجود
وكذا تصور سلب الموجود المتأثر كيف لا ونسبة سلب الموجود الى سلب الموجود المؤثر وسلب
الموجود المتأثر نسبة المطلق الى المقيد كما ان ذلك الحيوان الناطق بالنسبة الى الحيوان الناطق
الهندي كذلك نعم لا يلزم من التصديق بسلب احد القسمين التصديق بسلب المقسم ولا من التصديق
بسلب القسمين التصديق بسلب المقسم ايضا الا اذا علم انحصار المقسم فيهما وقد اشير اليه على الشارح
ومن ههنا حال التصور بخلاف التصديق ووقع الفرق بينهما بين اذ لا ريب منشأ ذلك هي
ان مفهوم سلب الموجود جزء من مفهوم سلب الموجود المؤثر كما ان عدم البصر جزء
من عدم بصر زيد وما ذكره من ان السلب وارد على المجموع خلاف صريح اللفظ
فان السلب مضاف الى الموجود والموجود موصوف بالمؤثر والمتأثر ومن البين
انك اذا سمعت لفظ سلب الموجود تصورت معناه ثم اذا سمعت لفظ المؤثر والمتأثر
تصورت معناه فيضم تصور معناه الى تصور معنى سلب الموجود فيتألف منهما تصور سلب
الموجود المؤثر فلا شك ان كلا من التصورين جزء من سلب الموجود المؤثر او المتأثر
ومن تنكر ذلك فهو ذا ريب امرين اما قياس التصور على التصديق كما مر واما عدم
الفرق بين القسم والفرد الذي ليس بقسم كالمؤثر والمتأثر فان تصور السلب المضاف
الى الفرد الذي ليس بقسم كسلب المؤثر لا يقتضي تصور سلب المقسم بخلاف تصور السلب
المضاف الى مفهوم القسم كسلب الموجود المؤثر وقوله السلب وارد على المجموع لا على كل واحد
كلام لم يصدر عن روية فان السلب انما تقيد صريحا بالموجود ثم الموجود تقيد بالمؤثر او المتأثر
وصرف مفهوم القسم الى معنى مفرد يتعلق السلب به ارتكاب للمجاز وهو غير جائز في هذا المقام
اذ الكلام على تقدير ان يكون التعريف تعريفا حقيقيا ولا يجوز حمله على المجاز على هذا التقدير
ويحمل المعترض عن بعض الفضلاء ان القسمين هما الموجود مع قيد ولا شك ان سلب المقيد
من حيث هو مقيد اما بسلب القيد او المقيد وليس ههنا بسلب القيد الذي هو المؤثر او المتأثر
لانهما لا يصدقان على ذات المعدوم فيجب ان يكون بسلب ذات المقيد الذي هو الموجود

وهذا السلب مفهوم المعدوم بعينه **واقول** هذا غير سديد لا لما ذكره المعترض
من ان سلب المقيد انما اضيف الى المجموع لا الى اجزائه فتصوره يكون بتصور رفع هذا
المجموع الذي اضيف اليه السلب لا بتصور اجزائه التي لم يضف السلب اليها وذلك
لما عرفت من انه سلب مضاف الى الجزء الاول والجزء الثاني قيد للجزء الاول وليس مضافا
الى المجموع بل لان تصور السلب المقيد لا يستلزم تعقل كون صدقه بسلب القيد او سلب
المطلق فان ذلك مطلب تصديقي لا يتوقف التصور عليه وقد عرفت وجه لزوم الدور ولا يعقل
واعتذر عنه اورد عليه في حاشية انا نطلب هذا الاعتذار ونقول
مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم الصيغة لكن مفهوم الوجود معلوم
لكل من يعرف من اللغة فاذا علم مفهوم الصيغة علم مفهوم الموجود وان جهل جهل الموجود احتاج
الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج مفهوم الصيغة اليه فتعريف الموجود الذي
العرض ليس تعريفا للوجود بالثبوت لانه غير محتاج الى التعريف بل المحتاج اليه هو الجزء
الاخر اعني مفهوم الصيغة ثم اني اجبت عن ذلك في الحاشية وبسطت القول فيه نقضا
وابراما فاقتصر المعترض على ايراد هذا القدر واورد عليه ان الامور النظرية كالملك
والروح والجن يعرف من تعريفاتها لا من اللغة وهذا بعينه اوردته في الجواب ولم يعلم
معنى بل جعله ايرادا على ما ذكرته من السؤال ثم قال واما اسناد جواله مفهوم الصيغة
الى اللغة فلانه لم يرد بها ان هذا المعنى كان مجهولا يعلم من اللغة كما حسبه قال الدليل
بل اراد بها لم يكن متميزا او متحصلا ومتصفا من جملة الامور المعلومة فحصل وتميز من اللغة وذلك
لانهم عينوا مفهومها على الوجه الكلي في اللغة وقالوا اسم المفعول ما اشتق من فعل لمن
وقع عليه فمفهوم صيغة المفعول في جميع الموارد معنى واحد بديهي قد عينه اهل اللغة فكل من يعرف
اللغة يعرف مفهومها في جميع الموارد ومنها ما نحن فيه هذا كلامه ولا يخفى ما فيه فان تعين
المفهوم على الوجه الكلي لا دلالة له على ما ادعاه من انهم لم يريدوا ان هذا المعنى كان
مجهولا الى اخره اذ كما ان المفهوم المعين على الوجه المعين الى صح يكون نظريا كذلك المفهوم
المعين على الوجه الكلي وقوله فمفهوم صيغة المفعول في جميع الموارد واحد فكل من يعرف
اللغة يعرف مفهومها في جميع الموارد لا ينفعه بل النافع له ان يقول كل من يعرف اللغة
يعرف كنه معناه وهذا المقصود لا يحصل مما ذكره مع انهم عينوا مفهومه على الوجه الكلي على

على ان كلامه ههنا لا يخلو عن خلل ما ذكره في الحواشي لدلالة الوجود والعدم عليهما
قبل اسنادهما لا ان على الموجود والمعدوم بالالتزام وفيه مناقشة **اقول** انما اراد
الالتزام العرفي المعتبر عند اهل العربية لا العقلي كيف وقد صرح فيما بعد بانه يمكن
تعقل الوجود مع الذهول عن المشتق مطلقا فلا مناقشة اذ مثل هذه الدلالة معتبرة
في عرف اللغة بل دلالة المقام كقوله تعالى حتى توارت بالحجاب يلزم منه معنى
هذا التحقيق ان يكون تعريف كل مشتق مشتق تعريفا بالحقيقة لماخذ الاشتقاق فقد
الاشتقاق قيل اجاب بعض الفضلاء عن هذا بان التحقيق في هذا المقام ان تعريف
المشتقات ربما يكون المقصود منه تعريف مفهوماتها من حيث هي مفهوماتها وربما يكون
المقصود منه تعريف معروضاتها التي تشتق منها كما اذا اريد تعريف الحيوان الذي
علم كونه حساسا بوجه آخر من وجوهه كالمتحرك بالارادة ولا شك ان النوع
الاول يستلزم تعريف ماخذ الاشتقاق ماخذ الاشتقاق دون الثاني وانه على نوعين
نوع يكون تعريف الماخذ بالماخذ نفسه كالوجود والموت ونوع يكون الماخذ معتبرا
في تعريفه على وجه لا يلزم حمله عليه مواطاة فان العوارض المحدودة بالموجود على نوعين
نوع يصلح لان يحمل عليه مواطاة ونوع لا يصلح كذلك لكن يمكن ان يوجد ما يصلح
لها محمولات عليه والتعريفات المذكورة للوجود في هذا المقام من النوع الاول
ويشتمل على كلا نوعيه واعترض عليه اما اولا فلان ما ذكره الشارح بعض اجمالي لدليل
المعترض دال على ان كل تعريف للمشتق تعريف لمبدا الاشتقاق فلما سلم المجيب ان بعض
تعريفات المشتقات ليس تعريفا لمبدائها يكفي ذلك مادة لنقض الناقض ولا يندفع نقضه
بان التعريفات المذكورة في هذا المقام تعريف للمبدا واما ثانيا فلان معروض المشتق
ان كان مشتقا كان من القسم الاول وهو مستلزم لتعريف مبدا الاشتقاق بزعمه
وان لم يكن مشتقا والغرض ان المقصود تعريفه لم يصح جعله قسما من تعريف المشتق
على ان قصد تعريف الحيوان عن مثل قولك الحساس المتحرك بالارادة بعيد غاية البعد
واما ثالثا فلان دليل المعترض ان افاد ان تعريف المشتق المشتق تعريف للماخذ الماخذ
لم يتوجه على الناقض ما ذكره المجيب من جواز تعريف ماخذ المعرف بامر ما هو داخل في حد
التعريف لا بعينه وان لم يفد ذلك لم يتفرع على دليله ما فرعه عليه من قوله فتعريف

الموجود بالنسبة العين تعريف بالجهة للوجود وبثبوت العين لجواز ان يكون تعريفا للموجود بما يوجد من ثبوت العين لابه **واقول** مدار الايرادات على جعل كلامه جوابا للبعض وتصحيحا لكلام المعترض وليس مقصوده ذلك بل الظاهر من عبارته ايه تحقيق للمقام وتفصيل له لاتوجيه لكلام المعترض وغيره فلا يرد شيء من الايرادات التي ذكرها وقوله ومعروض المشتق ان كان مسعا كان من القسم الاول ومسلما التعريف مبتدا الاستقاق رعمه انه لا يرد على هذا الفاضل لانه ان كان المعروض مسعا فانما يلزم برعمه ان يكون تعريفه مستلزما لتعريف ما خذ المشتق المعروض لا ما خذ المشتق العارض وان لم يكن مسعا فقد جعل تعريفا للمشتق باعتبار معروضه الذي يصدق عليه المشتق كما في المثال المذكور واستفاده قصد تعريف الحيوان من تعريف الحساس المتحرك بالارادة ليس بشيء لانه اذا علم الحيوان بوجه الحساس واريد تعريفه بوجه آخر قيل الحساس هو المتحرك بالارادة كان ذلك بالحقيقة تعريفا للحيوان بالمتحرك بالارادة الا ان يقال لو ادام لم يعلم الحيوان الا بوجه الحساس فلا سبيل الى تعريفه بالمتحرك بالارادة الا ان يقال الحساس هو المتحرك بالارادة ولو قيل مثلا الحيوان هو المتحرك بالارادة لم يفهم منه لفظ الحيوان الا الحساس لعدم علمه بوجه آخر وقيل ما الضاحك فالجواب بالكاتب انه قيل اذا سئل عما هو عن الضاحك لم يصح ان يذكر الكاتب في الجواب اصلا اذ الكاتب عرضي بالنسبة الى المسؤول عنه ولا يصح وقوع العرضي في الجواب بما هو اذ لو صح ذلك لما صح تعريف الجنس والنوع بالكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو وبالكلي المقول على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو لانتقاضهما بالعرضيات حينئذ كيف والمقول في جواب ما هو على الشيء منحصر في حده وجنسه ونوعه اذ قوله في الجواب اما بحسب الخصوصية فقط او بحسب الشركة فقط او بحسبهما معا فالاول الاول والثاني الثاني والثالث الثالث وذلك ظاهر للمتدرب في صناعة المنطق واورد عليه في حاشيته انه مع كونه مناقشة في المثال مندفع بان القوم قسموا المطالب الى الحد والرسم سواء كانا اسميين او حقيقيين ونقل بخصوص القوم عليه مثل الشيخ عمر بن الخيام عن ذلك قال الشيخ في عيون الحكمة المط بما يعرف شرح الاسم فان كان الشيء موجودا مطلب ما بحقيقته حده او رسمه والحد من اجناس وفصول والرسم من اجناس وخواص

هذه عبارته غاية الامر ان يكون وقوع الرسم في جواب ما هو على سبيل التوسع والاضطرار وبذلك يندفع توهم المنافاة بينه وبين ما اشتهر من حصر المقول في جواب الامور الثلاثة اذ المراد منها الوقوع من غير توسع واضطرار كما هو المتبادر عند الاطلاق وكذا توهم انتقاض تعريف الجنس والنوع على ان الرسم انما يقال في جواب ما هو على خصوصيه المرسوم لا على افراده والمعتبر في التعريفين المذكورين المقولية على الكثيرين فهو مشارك للحد في المقولية بحسب الخصوصية الا ان وقوعه على سبيل التوسع او الاضطرار كما صرح به في شرح الاشارات واجاب صاحب القيل عن ذلك بان لزوم وقوع الذاتي في جواب ما هو وعدم صحة وقوع العرضي فيه امر جلي يحكم به الفطرة ولا يحوج الى بحث ومنازعة مثلا اذا سئل وقيل ما هذا واشير الى فرس فيجاب بانه جسم يجري يسب المسؤول عنه الى ما يكرهه الا ترى ان فرعون اعني افلاطون القبطي اذ قال لموسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام وما رب العالمين واجاب بانه ربكم ورب آبائكم الاولين قال فرعون لمن عنده وقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون وقوله القوم قسموا المطلب ما الى الحد والرسم فرية بلا مرية ولا اظنك في مرية من ان التصريح بان وقوع الرسم في جواب ما هو على سبيل التوسع والاضطرار بمنزلة الاعتراف بان هناك ليس محل الرسم ولا في الاضطرار فما نحن فيه ولا قرينة على التجوز ايضا **اقول** حكم فطرية ليس لنا بغيره كيف ونحن في اصل جوابه انما نقرح العموم بذلك يعني انما صرح بعبارة الشيخ ايضا في عيون الحكمة فسبة ذلك الى القوم افتراء بلا امتراء احداه الله العناد والمراء ولا اشك ان ذا فطرة سليمة في انه اذا سئل ما الفرس واجيب بانه دابة يصلح للكر والفر يستحسنه العقلاء ولا ينكرونه بل يسمون المخالف الى ما يرفضه واما الاستدلال بطعن فرعون اللعين على موسى عليه السلم فانه تعجب فان موسى عم ذكر العوارض في جواب ما هو وذلك دليل على جوازه في صورة الاضطرار ولا شك ان كلام موسى احرى ان يتمسك به من كلام فرعون مع ان موسى عليه السلم اجاب عنه بقوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم تعقلون فاعاد عوارض اخرى منبها على ان المقام مقام الاضطرار ولا سبيل الى غير العوارض ونسب اللعين واتباعه الى عدم التعقل الذي هو الجنون بطريق التعريض الذي هو ابلغ واوجع من التصريح كانه قال انتم المجانين لا تعلمون انه تعالى غير معلوم

التحديد فالاضطرار الملجئ الى ذكر العوارض في هذا المقام جعل اعتراض فرعون على موسى عليه السلم
واردا ولم يلتفت الى جوابه المذكور في نص القرآن ثم جعله حجة على غيره مع ورود منع
الظاهر اذ لا اقل من احتمال ان يكون مراد موسى عليه السلام ما ذكرنا على انه يحتمل ان اللعين
كان يعرف صحة جواب موسى عليه السلم وانما ذكر ذلك تلبيسا على الشياطين الذين
من حوله ذوي القوى السمع الى قوله كما انه مع علمه بانه عبد ذليل وان الله هو الرب الجليل
وان موسى عليه السلم نبي الله تعالى حقا كان يدعي ما يدعي مكابرة وعنادا ونقل ان الصحاح
قد شاورها بان في متابعة موسى عليه السلم فنهاه عن ذلك وقال فبينما انت رب تعبد
اذ انت عبد تعبد فثبت على ما كان عليه من العناد والاصرار والتعنت والاستكبار
وصار رئيس ارباب الجدال ورأس اصحاب الضلال والاضلال وقدوة لكل معاند
واسوة لكل حاسد للحق جاحد ومع قطع النظر عن ذلك من يكون جهله بالحقائق
وسخافة عقله بحيث يقول لهامان ابن لي صرحا لعلي اطلع الى اله موسى كيف يتمسك بكلامه
ويعتد به حتى يعبر عنه بافلاطون القبطي ليوقع في الاوهام انه احد الحكماء المبرزين
وليت شعري اذا لم يكن الرسم داخلا في مطلب ما هي اي مطلب من اي محل اذ لا محل له
في مطلب اي لانه سؤال عن مميز المميز فقط كما صرح به ولا في غيره من المطالب كما لا يخفى
وما ذكره من ان التصريح بان وقوع الرسم في جواب ما هو على سبيل التوسع والاضطرار
متضمن للاعتراف بانه ليس محل الرسم وانه للاضطرار خارج عنه ولا قرينة على التجوز
كلام مختلط اما اولا فلانه ليس فيه تصريح بانه ليس محل الرسم مطلقا بل تصريح بخلافه
فانه صرح في انه يجوز ذكر الرسم هناك على سبيل المسامحة والاضطرار واما ثانيا فلان نفي الاضطرار
في هذا المحل على تقدير تسليمه لا يجدي لجواز كونه من قبيل التوسع والمسامحة لكونه في مقام التمثيل
والمسامحة سائغة في مثل هذا المقام ونفي القرينة على التجوز مبني على انه حمل التوسع على التجوز
اللغوي بان يذكر الرسم ويراد به الحد مجازا بالقرينة وهو توهم فاسد اذ على هذا التقدير
لا يكون المقول في جواب ما هو هو الرسم بل الحد لان المقول هو المعنى لا اللفظ بل مرادهم
ان في اقامة الرسم في هذا المقام توسعا لا ان يراد باللفظ الموضوع للرسم الحد ونصب
عليه قرينة كيف وفي صورة الاضطرار ليس الحد معلوما فلا يمكن استعمال اللفظ فيه
لان استعمال اللفظ في معنى فرع العلم بذلك المعنى هذا كله مع انه مناقشة في المثال كما

والمناقشة في المثال ليس من دأب المحصلين فضلا عن المشاركة في تلك المناقشة
قوله واذا تقرر ان تعريف المشتق المشتق يكون على وجهين فعلى الوجه الاول
ان يكون التعريف لمبدأ الاشتقاق مبدأ الاشتقاق فهذا التعريف صالح للجواب
اذا سئل عن مفهوم المشتق وتفصيله وهو حد للمفهوم المذكور والوجه الثاني
ان لا يكون التعريف لمبدأ الاشتقاق لمبدأ الاشتقاق وهو صالح لان يجاب به اذا سئل
عما صدق عليه المشتق لا عن تفصيل مفهومه وهو رسم للمفهوم لا تعريف لما صدق عليه
المشتق كما توهم بعض الناظرين في الكتاب من سوق كلام الشارح ثم زاده وقال لا يخفى
ان هذا الشق ليس تعريفا للمشتق بالحقيقة بل هو تعريف لما صدق عليه المشتق كما صرح
وتعريف المشتق منحصر في القسم الاول فهم كلام المعتذر من غير قصور ولا يرد عليه ما اورده
من النظر لانا نلتزم ان تعريف كل مشتق تعريف للحد بالماخذ فقوله يجوز تعريف الحساس
بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة الارادية قلنا هو في الحقيقة تعريف
لما صدق عليه الحساس لا للمفهوم الذي هو معنى المشتق ولو قصد تعريفه لم يصح كاستلزامه
تعريف الاحساس بالحركة الارادية وكلام المعتذر ينادي على ان مراده تعريف
مفهوم المشتق حيث قال مفهوم المشتق يشتمل على شيئين ولم يذكر ان ما صدق عليه الحساس
مقابل للمفهوم وهو غير مفهوم عنه كرنده واذا لم يكن هذا الامر مفهوما منه لم يصح ان يكون
التعريف المجري عليه كالمتحرك بالارادة في قوة تلك الحساس المتحرك بالارادة تعريفا له
اذ في التعريف يلزم الانتقال من المط الى مبادئه ثم منها اليه حسبما حقق في موضعه
ولا خفاء في ان الانتقال في التعريف المذكور مما يفهم من لفظ الحساس وهو مفهومه
الى المبادي لا ما يفهم منه كرنده ولذلك اطبق القوم على ان التعريف لمفهوم المعرف
لا لما صدق هو عليه وما وجد من خالفهم في ذلك سوى هذا القائل ولان ما صدق عليه
الحساس هو هذا الحيوان الشخصي مثلا وهو غير صالح لان يكتسب وعلى تقدير صلاحيته
لا يصلح المتحرك بالارادة لان يكون تعريفا له لانتفاء المساواة المعتبرة على رأي الجمهور
عنهما واما ان الشارح صرح بان هذا الشق تعريف لما صدق عليه المشتق فغير مسلم اذ لو كان
الح على ان هذا الشق تعريف لما صدق عليه الحساس لم يجعله قسما من تعريف المشتق اذ ما صدق
ليس بمشتق ولم يعتبر في هذا الشق الذي فرض ان يكون السؤال عما صدق عليه المشتق

وعليه

مبدأ المفهوم مبدأ المعرف بل حينئذ كان معنى ان يعتبر مبدأ ما صدق عليه مبدأه
فنقول مثل قوله ليس تعريفا للضحك الكاتب ليس تعريفا للانسانية بالكاتب نعم قد صرح
بان المسئول عنه في هذا السؤال ما صدق عليه ولا يلزم من ذلك ان يكون معرفا له وكذا
ما ادعاه من انه لو قصد تعريف مفهوم الحساس لزم تعريف الاحساس بالحركة الارادية
غير مسلم وانما يلزم ذلك لو كان المتحرك بالارادة حد المفهوم الحساس وليس كذلك
بل هو رسمه لخروجه عن مفهوم الحساس فظهر ان التعريف لمفهوم المعرف سواء كان
حدا او رسما **اقول** لا يخفى على من له ادنى مسكة ان الشيخ قسم تعريف المشتق الى قسمين
احدهما ما هو جواب السؤال عن نفس مفهومه والثاني ما هو جواب السؤال عما صدق عليه
المشتق وقد علم بوجه واريد ان يعلم بحقيقته او بوجه اخر ثم حكم بان الاول يستلزم
تعريف المبدأ بالمبدأ دون الثاني فعبارته صريحة في ان القسم الثاني تعريف لما صدق
لانه صرح بان السؤال عما صدق عليه علم بوجه والمراد ان يعلم بكنهه او بوجه آخر
ولا ريب في ان الشيء المعلوم بالوجه المراد معرفته بوجه او بكنهه هو المعرف لا محالة
وما يقع في جواب السؤال عنه بما انما هو معرف له وكيف يكون السؤال لطلب ما يصدق عليه
المفهوم بكنهه او بوجه اخر والجواب تعريفا لشيء اخر وهو المفهوم لكنه جعل تعريف المشتق
اعم من تعريف مفهومه وتعريفه بالامر المساوي الذي يصدق هو عليه وهذا المعترض
غير عنوان القسمين عما هو صريح عبارة الشرح واهام حكمهما معا لئلا يظهر جهله بو
سر تعالمه انه قد توهم ان ما صدق عليه هو الفرد الشخصي لا غير وهو خلاف الواقع
فان الطبائع يصدق بعضها على بعض الا ترى انهم عرفوا النوع الاضافي بانه مهية
يقال عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو وصرح الشيخ بان الحكم في القضية المتعارفة
التي عنوانها الجنس على الافراد النوعية والشخصية معا بل قد صرح بانه يكون السؤال
عن الانسان المعلوم بوجه الضحك والمطلوب معرفته بوجه اخر او كنهه وح لا يذهب الوهم
الى الافراد الشخصية كذا فسقط ما ذكره من انه يجب الانتقال كما يفهم من لفظ الحا
وهو مفهومه لا ما لا يفهم منه كزيد على ان الانتقال المذكور لا يجب في صورة العلم لان
الانتقال المساوي هناك من جهة المعلوم وهذا المثال من هذا القبيل كما لا يخفى وقوله قد ظهر الكلام
على ان التعريف لمفهوم المعرف لا غير ممنوع لان الكلام في ان المعرف ههنا هو

هو مفهوم الانسان والمعرف له لا افراده وكون مفهوم الانسان ههنا فردا من الفصل
لا يوجب كون التعريف لافراد المعرف لان المعرف هو مفهوم الانسان لا افراده
وقد نبه الشيخ اذا لم يعرف احد الانسان الا بوجه الضاحك مثلا واراد ان يعلمه
بكنهه او بوجه اخر فلا بد له ان يعرف السؤال عن المعرف بالضاحك ويجاب بما هو تعريف
للانسان لا لما هو تعريف الضاحك وما وجدنا من يخالف في ذلك سوى هذا القائل
الضال وما ادعاه من اعتبار المساواة في التعريف عند المحققين خلاف ما صرح به المحققون
كالشيخ ابي نصر وابي علي اما ابو علي فكما نقل عنه في شرح المطالع وصرح به الاستاد قدس سره
في بعض تصانيفه ايضا واما ابو نصر ففي المدخل الاوسط وقد صرح به في الاشارات ايضا
وجعل المساواة شرطا لكمال التعريف وما يحكيه منه لو كان الشيء على ان هذا الشيء تعريف
لما صدق عليه المشتق لم يجعله قسما من تعريف المشتق فغير مستقيم لانه صرح بان السؤال عما صدق
والجواب تعريف له لا محالة فهو ما علمه ما ذكرناه اذ لا يجوز كون السؤال عن شيء والجواب
تعريفا لغيره فلا يكون الجواب مطابقا للسؤال فالشيخ مع هذا التصريح جعل كلا القسمين
تعريفا للمشتق نظرا الى الظاهر فجعل تعريف المشتق اعم من تعريف مفهومه وتعريف الامر المساوي
الذي يصدق عليه كما يقال المفرد متأخر عن المركب بحسب المفهوم ومقدم عليه بحسب الافراد
وبالجملة جعل توجيه الايراد قرينة على دفعه ليس من دأب المحصلين وكذا ما توهمه من انه لو كان
كذلك كان معنى ان يقول ليس تعريفا للكاتب بالضحك لانه يريد ان يبين ان تعريف المشتق
قد يصح حيث لا يصح تعريف المبدأ بالمبدأ فجعل ذلك تعريفا للضاحك باعتبار فرده المساوي له
وهو الانسان مع انه لا يصح تعريف الضحك بالكتابة وكيف يقول كما قاله المعترض والانسان
ليس شيئا واما قوله وكذا ما ادعاه من انه لو قصد تعريف مفهوم الحساس لزم تعريف الاحساس
بالحركة الارادية الخ فامر عجيب اذ قد اوردت هذا المنع في حاشيتي حيث ذكرت ان هذا
في التعريف الرسمي غير بين وفصلت الكلام فيه وقد اشرت هناك الى ما يلزم من وروده
ذلك المنع وانما الغرض ههنا دفع نقض الشارح كما يعرفه العاقل لا الساهي ودفع نقض الشارح
وايراد ذلك المنع ثم ان هذا المعترض نحل هذا المنع واورده على كلامي مع ان عبارتي
تنادي على ان الغرض دفع نقض الشارح وهذه الحاشية متصلة بالحاشية المشتملة على المنع متأخرة
عنها وقوله فظهر ان التعريف لمفهوم المعرف سواء كان حدا او رسما كلام من غير مناسبة

اذ الكلام ههنا في ان المعرف هو لازم المساوي فيستوي الذي يصدق عليه المسمى كما افصح
عبارة الشارح والتعريف لمفهوم ذلك لازم المساوي ولم يفرق احد بين الحد والرسم في ذلك
حتى يخاطب بذلك الكلام **قوله** تعريف الموجود بما يمكن الخبر عنه ليس من قبيل الاول (الوجه)
اورد عليه في حاشيتي انه لا شك ان الكلام على تقدير ان يكون غرض المعرفين من هذا التعريف
وامثاله بيان كنه الموجود بما هو موجود فان النزاع انما وقع في ذلك لا على ان يكون الغرض
تصور افراد الموجود بحيث يمتاز عن المعدومات فان ذلك لا يحتاج الى النظر بالاتفاق فلو حمل
التعريف على الوجه الثاني لم يكن مما نحن فيه اذ كلامنا في الوجه الاول اعني تعريف الموجود بما هو
موجود وحينئذ كون امكان الاخبار عنه محمولا على الوجود خلل اخر في التعريف لو لم يمنعه
المعرف ولم يلتزم كونه محمولا عليه واعترض عليه بان فيه بحثا اذ لا شبهة على ان للموجودات
كثرة وان لكل نوع منها كنها على حدة مثلا الموجود الذي هو الانسان كنه والموجود الذي هو
الفرس كنه اخر وليس للموجود الذي هو هذه الامور كنه واحد يراد تعريفه ولا شبهة ايضا
ان الموجود مفهوما كليا هو عرض عام بالقياس الى افراده والمراد تعريف ذلك المفهوم والنزاع
في انه هل يجوز تعريفه ام لا الا ترى ان بعض القوم زعموا انه ما يمكن ان يخبر عنه او ما يكون فاعلا
او منفعلا وبعض اخر ردوا ذلك باشتماله على الدور وان المص ذهب الى انه لا مفهوم
اعرف منه فلا يمكن تعريفه ثم ان اراد بالتعريف على الوجه الثاني تعريف افراد المعرف فقد عرفت
انه غير جائز وان اراد به التعريف الرسمي لمفهوم المعرف فهو داخل في المتنازع فيه فلم لا يجوز
ان يكون غرض المعرف ذلك وان اراد به معنى اخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله وايضا حمله
على المعرف ان بين صدق تعريفه على المعرف اذا لم يكن ذلك مبنيا اذ يصح تعريفه
مع عدم تعريفه على المعرف منه غير موجه **اقول** الذي ذكره المص هو ان تحديدهما
كذا وكذا يشتمل على الدور فالكلام على تقدير ان يكون الغرض من تلك التعاريف بيان
كنههما وعلى ما ذكره الشارح من ان يكون من قبيل القسم الثاني لا يكون تحديدا للموجود بل تعريفا
لازما مساويا للموجود يصدق الموجود عليه كالمتميز عن غيره او ما يصدر عنه اثر الى غير ذلك
ولا يحصل منه الا تميز الموجودات عن المعدومات ولا كنه مفهوم الموجود اذ الحاصل من الرسم
هو تميز افراد المرسوم عن افراد غير المرسوم وليس في هذا الكلام ما يوهم ان فيه بيان كنه الموجود
حتى يرد عليه ان للموجودات انواعا لكل منها كنه على حدة وليس النزاع في مطلق التعريف

كما توهم اما اولا فلانا نقول التحديد عنه واما ثانيا فلانه لا يمكن ان يدعى احد ان لا شيء
اعرف منه من وجه من وجوه مفهوم الموجود حتى لا يمكن تعريفه اصلا وكون كنهه اجلى المفهومات
انما يدل على عدم جواز تحديده لا على عدم جواز رسمه لجواز ان يكون بعض وجوهه نظريا
فيعرف بما هو اجلى من ذلك الوجه فقد علمت من هذا التفصيل ما هو المراد من التعريف
بالوجه الثاني ثم انه حصر ان قوله وايضا صريح يدل على عدم حصره بكلام القوم في هذا المقام
فانهم مصرحون بان النقوض على التعريف يحتاج الى الشاهد ومن ادعى عدم المنع او الجمع في التعريف
صدق المعرف على المعرف فعليه البيان كما في صورة دعوى عدم المنع او الجمع في التعريف
بل دعوى عدم الصدق راجع الى دعوى عدم الجمع فان دعوى عدم الجمع اعم من خروج
بعض افراد المعرف او خروج جميعها وظهر انه مع عدم صدق التعريف على المعرف غير موجه
قوله فان لم يوجد اورد عليه انه ذكرت في حاشيتي ان سياق هذه العبارة يدل على ان
بين المفرد والمركب انما لا عبارا اتحاد نوع الوضع في الترادف فان وضع المفرد شخصي
ووضع المركب نوعي او للتفاوت بينهما بالاجمال والتفصيل وكان الثاني اولى لان وضع المفرد
قد يكون نوعيا كالمشتقات فيلزم ان لا يجوز تعريفها بالمركبات ومن هنا علم ان لا ترادف
بين العدم وسلب الكون على تقدير ان يكون معناه ذلك واعترض عليه بانا لا نسلم ان كلام الشارح
يدل على ان لا ترادف بين المفرد والمركب وانما يدل على ذلك لو كان ضمير لم يوجد في قوله
فان لم يوجد راجعا الى اللفظ المرادف وليس كذلك بل هو راجع الى اللفظ المفرد المرادف في قوله
بل مداره على الالفاظ المفردة المرادفة كما لا يخفى ولا نسلم ان التفاوت بين المفرد والمركب بالاجمال
والتفصيل اذا كان معناهما واحدا فان التفاوت بينهما حينئذ في اللفظ ليس الا كما في العدم
وسلب الكون على ان ليس في الكتب المعتبرة اعتبار اتحاد الوضع في الترادف فمن اين علم اعتباره
اقول وصف المفرد بالمرادفة وتغيير الاسلوب في المركب عن وصفه بالمرادف الى قوله
الفاظ مركبة دالة على مفهومه مما يشعر اشعارا خفيا بعدم الترادف بين المركب والمفرد اذ لو
الترادف بينهما لم يكن لتغيير الاسلوب وهذا التطويل فائدة بل كان الظاهر ان يقول مداره على الفاظ
المفردة المرادفة فان لم يوجد مفرد كذلك او ورد مركب كذلك ثم لو لم يكن التفاوت بين المفرد
والمركب بالاجمال والتفصيل لم يتوجه ما ذكر من عدم كون التفصيل المستفاد منه مقصودا الا انه
اذا كان المفرد دالا على التفصيل كما دلت المعرف كان التفصيل المستفاد مقصودا وقد سبق

مرادف

مساً في العدم وسلب الكون ان المفرد لا يدل على المفصل اصلاً فقد ذكره واما اعتبار اتحاد النوع
فانما ذكرناه على سبيل الاحتمال ولذلك قلنا ان الحق اولى وما ذكره مما يدل على ضعف الاول
فلا يرد قوله بل يمنع كونه متصوراً لكن اصل مذهب بعض اجلة المتأخرين الى ان النزاع
العموم في كنه الوجود ومنعوا انه متصور الكنه وتبعهم الشارح ههنا وانا اظن ان النزاع في تعريف
الموجود وان المنع ساقط اما بيان ان النزاع في تعريف الموجود وحده فظاهر واما سقوط المنع
المذكور فلان الوجود اذا كان امراً عقلياً انتزاعياً لا يكون له تحقق في نفس الامر اصلاً لا ذهناً
ولا خارجاً كان مهيته وكنه ذاته نفسه اذ لم يوجد حصة منه معقول وموجود حتى يتصور
ان يقال ما هو المعقول منه كنه الموجود او وجهه ويكون وزانه وزان الكلي الذي لا فرد له في نفس الامر
كاللاشيء فلا يكون ذاتياً ولا عرضياً اذ الكلي بالقياس الى ما هو فرد في نفس الامر يكون
احدهما فما لا يكون له فرد فيها لا يكون شيئاً منهما لكن الوجود على ما ذهب اليه المحققون امر عقلي
انتزاعي لا وجود له في الخارج للبراهين المذكورة في كتبهم لا سيما كتب الاشراق وسنفصل
سد منها ولا في الذهن لان الحاصل في الذهن ليس من افراده فان زيداً مثلاً ليس موجوداً
بما في ذهننا من وجوده كما انه ليس متحركاً بما في ذهننا من حركته والمص اشار الى ذلك بقوله
والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحلوله فيه **قوله** قد مر منا انما
ان ليس نزاعهم في مطلق التعريف اولاً يمكن ان يدعي احد من العقلاء انه ليس مفهوم ما يعبر
عنه بوجه من وجوه الوجود او من جهة وجوهه امكان الاخبار عنه وكونه فاعلاً او منفعلاً الى غير ذلك مما
يمكن ان يعرف من هذه الوجوه باجزائها التي يعرف بها وما قاله في بيان سقوط المنع
ساقط اذ الوجود وان كان امراً انتزاعياً لكنه ليس امراً اختراعياً فيكون له تحقق في نفس الامر
كسائر الاضافات والامور الاعتبارية وانكار وجوده في الذهن مكابرة صريحة والتمسك
بان زيداً مثلاً ليس موجوداً بما في ذهننا من وجوده كما انه ليس متحركاً بما في ذهننا من الحركة
يقتضي ان لا يكون الاعراض الموجودة في الخارج موجودة ايضاً في الذهن فان الثوب الاسود
لا يكون اسود بما في ذهننا من سواده على انا لا نم انه ليس موجوداً بالوجود الذي في ذهننا
فان الموجود في الذهن هو حصة الوجود كما هو مذهب المحققين وشبهة الكلي الفرضي في غاية البعد
فان الوجود ههنا بمعنى الموجود ولا شك في ان له الافراد في نفس الامر وكذا الوجود بالمعنى
المصدري فان له حصصاً وقد حكم القوم بان كل كلي فهو نوع بالنسبة الى حصصه وما ذكره بعض

من انهم لم يريدوا بالحكم المذكور ان نوعية الكلي لحصصه في نفس الامر اذ حصصه ليست فيها
فكيف يتصور ان يكون نوعية شيء لها تكون فيها بل ارادوا انه على تقدير تحقق الحصة
يكون الكلي نوعاً لها اذ قولهم الانسان نوع لافراده انه لم يريدوا بذلك انه نوع
في نفس الامر بل يريدون انه لو تحقق فرد المعقول كان الانسان نوعاً له فان فردية الحصة
للكلي انما تكون على تقدير تحققها ولا شك انها على ذلك التقدير واقعة في نفس الامر
ثم قال فان قلت اذا لم يكن الوجود موجوداً في نفس الامر لم يكن عارضاً للمهية وحصته فيها
لم يكن الامر الموجود والمعدوم فرق قلت لا نم انتفاء الفرق بينهما لان يكون مفهوم الموجود
متحداً معه في نفس الامر كان موجوداً وما لم يكن كذلك كان معدوماً لا يقال على ما ذكرت يلزم
ان لا يصدق الموجود على المهية لان صدق حمل العوارض عليها بالعرضي قيام مبدأ المحمول
بالموضوع لانا لا نم ذلك بل قد يكون قائماً به كما في زيد متحرك وقد لا يكون كما في زيد موجود
والنفس عالمة بذاتها وسيجيء لهذا زيادة تحقيق **قوله** فيه نظر لان نفي وجود الحصص
في نفس الامر مكابرة صريحة فان الحصص بعضها موضوعات في القضية الموجبة الصادقة
وموضوع القضية الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجوداً باتفاق العقلاء وكيف لا
وانتفاء الموضوع يوجب صدق السالبة وما ذكره من ان حكمهم بكون الكلي نوعاً لحصصه
انما هو على تقدير امر غير واقع وهو وجود تلك الحصص في نفس الامر تصريح بانه ليس نوعاً
لها في الواقع فكان عليهم ان يحكموا بانه ليس نوعاً كما في الكليات الفرضية حيث لم يحكموا
بانه نوع بناء على فرض امر غير واقع ولم يحكموا في مثل هذه الكليات الفرضية على ان هذا امر
الاعيان عن احكامهم اذ حينئذ يجري هذا الاحتمال في جميع الاحكام كالعكوس والنقائض
مع انهم اعتبروا الجنس والفصل للامور الاعتبارية الانتزاعية كثيراً كالاضافات وعدم الحكم
المفصل مع تصريحهم بانها امور اعتبارية فما الفرق بينها وبين ذلك الامر المسمى بالوجود
ثم لا يخفى انه اذا عرف الامكان بانه صفة متوجهة الى السلب كان سماله وان عرف بسلب الضرورة
كان حداله مع ان للامكان اجناساً للامور الانتزاعية **قوله** واتحاد مفهوم حصته
ذكرت في حاشيتي ان بعض الوجود هو اللاوجود وهو اعم من العدم لصدقه على ذات زيد
مثلاً مع انه لا يصدق عليه انه عدم فالمراد بالوجود والعدم ههنا هو الموجود والمعدوم
اذ المعدوم بمعنى اللاموجود وهو بعض الموجود وهذا ما يعني ان المراد بالامور العامة المستعملة

كما اشار اليه في حواشي الحاشية واعترض عليه انه ان اراد ان اللاوجود بمعنى عدم الوجود
صادق على زيد فهو مسلم لكن لا نم انه نقيض الوجود وان اراد ان اللاوجود بمعنى رفع
الوجود صادق عليه فممنوع اذ معناه بالفارسية نابودن وهو لا يصدق على ذات زيد
بالضرورة **اقول** قد حمل الرفع المعتبر في النقيض على المعنى المصدري وهذا اعجب مما يتوهم
رائحة الفساد على هذا التقدير يبطل الاحكام التي ذكرها القوم في النسب بين النقائض مثل
كون نقيض الاعم اخص ونقيض المتساويين متساويين بناء على ما ذكرنا لانا ما كلنا قالوا الا انه
قد يكون بين نقيضي المتساويين عموم من وجه او بين نقيض الاعم وعين الاخص كاللاحيوان واللاانسان
تباين كلي مع ان بين نقيضهما وهو الحيوان واللاانسان عموم من وجه لصدقهما على الفرس مثلا
ولو كان معنى اللاانسان عدم الانسان كما حسبه كان بينه وبين الحيوان مباينة كلية اذ عدم
الانسان بالمعنى المصدري لا يصدق على شيء من الحيوان اصلا وكذا لا يصدق على هذا التقدير
نقيض الاخص على عين الاعم مثل اللاانسان على بعض الحيوان ولا العكس بل على هذا التقدير يكون
بين جميع النقائض تباين كلي اذ لا يصدق عدم الضاحك مثلا وعدم الانسان بمعنى نابودن
ضاحك ونابودن انسان على امر واحد اصلا وقس على ذلك غيره بل المراد ههنا هو المعنى
الاشتقاقي اعني ما ليس بذلك الشيء كما يدل عليه عباراتهم … هذا الدليل يدل على ان للوجود
وجودا اخر قيل نعم اذ هذا الدليل لا يدل الا على ان الوجود شيء بمعنى واحد صادق على الاشياء
واما ان هذا الحمل صادق وان الوجود زائد على كل ما يحمل عليه حتى اذا حمل على الوجود يكون له وجود
اخر فلا دلالة له على ذلك كما لا يخفى **اقول** المشترك غير المشترك فيه فيلزم ان يكون للوجود
وجود اخر والحاصل ان الدليل لو دل على اشتراك الوجود بين جميع ما يتردد في وجوده ومن جملته
الوجود نفسه فيلزم ان يكون الوجود المشترك غير المشترك فيه فيكون له وجود اخر هذا الوجه
الايراد وحينئذ يندفع عنه ما اورده عليه وقد تحاشاه المحشي في حواشينا فان اردت تحقيق الحال
فعليك بالحواشي بعد تجريد النفس عن الغواشي **قوله** والجواب ان التردد انما يقع
فيما هو من الموجودات قيل فيه بحث لجواز ان يقع التردد في المعدومات سيما اذا اعتقد
وجودها كما ذهب اليه جمع من المتكلمين وشرذمة من توابع المشائين فلا يلزم من كون الوجود
معقولا ثانيا ان لا يقع التردد فيه **اقول** قد اخذ ذلك من الحواشي ولم ينقله من الحواشي بتمامه
اذ ذكرنا هناك ان الكلام في الوجود المطلق والمعقولات الثانية موجودة بهذا المعنى ولعله

انما ركز لاعتقاده ان الوجود ليس موجودا اصلا لا ذهنا ولا خارجا فان قيل هذا الدليل
منقوض بانا اذا راينا شبحا من بعيد وادركناه بالوجه الجزئي جزمنا بانه هذا الشبح المخصوص المعين
وربما ترددنا في انه بشر او فرس او غيرهما من الاجسام فيلزم بمقتضى هذا الدليل ان يكون هذا
الشبح المدرك بالوجه الجزئي مشتركا بينهما مع انه جزئي حقيقي لا اشتراك فيه اصلا قلت التردد
المستدل به مبني على ان العلة امر كلي قابل للاشتراك فوجودها لا يكون امرا شخصيا فان وجود الامر
الكلي لا يكون جزئيا شخصيا بخلاف صورة النقض فان التردد هناك غير مبني على مثله فالتردد
في الصورة الاولى انما هو في ان هذا المفهوم على اي فرد يصدق وفي صورة النقض في ان هذا
الفرد في اي مفهوم مندرج فالامر فيه بعكس ما في الاول وان قررنا التردد في كون هذا الشبح
زيدا او عمرا او غيرهما من الجزئيات فالجواب ان التردد ههنا ليس مبنيا على تجويز الاشتراك
اتصافا بالكلية لجواز الاشتراك لا لمجرد التردد وليس ههنا تجويز الاشتراك اصلا بل مجرد التردد
كما في كل من البيضات المتشابهة وغيرها فانه مع كونه مدركا بالوجه الجزئي قد يشتبه بغيره فيقع
التردد في ان هذه البيضة المشاهدة الان هل هي تلك البيضة قبل ذلك بيوم او تلك البيضة المشاهدة
قبل يومين او غيرهما فان ذلك تردد مبني على الاشتباه لا على تجويز الاشتراك فان قيل ليس في صورة
الدليل تخصيص التردد بما ذكرت ولا يندفع النقض بذلك قلت المراد بالتردد في الخصوصيات
التردد فيها على سبيل البدل والاجتماع معا اذ كما يجوز عند العقل ان يكون علة ممكنا او واجبا
يجوز ان يكون علة الواجب والممكن معا بان يكون علة الواجب بشرط امر ممكن وكما يجوز
ان يكون جوهرا او عرضا يجوز ان يكون جوهرا بشرط عرض او بالعكس فتامل
لا دخل له في الاستدلال مثل لو كان مفهوم العدم متعددا لصح الانحصار بلا ريبة لان كل عدم
حينئذ رفع وجود خاص وانحصار الشيء بين الوجود الخاص ورفعه ضروري واما قوله لجواز
ان يكون متصفا بالعدم بمعنى اخر فهو لا يقتضي الخلو عن الوجود الخاص ورفعه كما لا يذهب
على ذي مسكة هذا الكلام صاحب القيل وهو ما ذكره الاستاذ العلامة قدس سره في حواشيه
وقد ذكرت في حاشيتي انه لو قيل ان هذا الحصر ليس هو المقصود في هذا المقام لان الغرض
ههنا حصره في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية لا رفع وجود خاص بحيث لا ينافي اتصافه
بوجود اخر كما لا يخفى فالجواب ان هذا امر اخر فلا بد في اثبات المطلوب من اخذ مقدمة اخرى
اما وحدة العدم او كون الحصر المقصود هو الحصر بين الوجود والسلب بالكلية لا سلب وجود خاص

فلا استدراك على من اخذ المقدمة الاولى لانكم اخذتم مقدمة اخرى مكانها واعترض عليه
بانا لا نم ان الغرض هو الحصر المذكور كيف والكلام على تقدير كون الوجود والعدم مشتركين
بالاشتراك اللفظي وعلى هذا التقدير يكون كل منهما مستعملا في احد معانيه قطعا ولا يجوز
استعماله فيهما في اكثر من معنى واحد عند الجمهور فكيف يراد بالعدم جميع معانيه وليت شعري
بان اي امر دعاه على تقدير ان يكون كل منهما مشتركا لفظيا الى ان حكم بان المقصود بالعدم
جميع معانيه وبالوجود واحد منها وحكم بان ذلك غير مخفي مع انه في غاية الخفاء كما لا يخفى
اقول الحصر الذي تمسك به المستدل هو الحصر الذي احد طرفيه ان يكون الشيء معدوما ليس له
وجود البتة كما ذكره الشارح في حاشية الشرح وهو المتبادر من مواضع استعماله لكن الحصر
ولا شك في ان هذا المعنى مركوز في العقول وان المتنازع مكابر مقتضى عقله والكلام في
الاشتراك اللفظي وليس مبنيا عليه حتى يستقيم البحث الذي اشار اليه بقوله كيف والكلام
على تقدير كونهما مشتركين بالاشتراك اللفظي الخ فان ابطال شيء لا يكون مبنيا عليه بل على الواقع
ونفس الامر وحاصل الدليل انا نجد حصرا عقليا احد طرفيه يعاند الوجودات كلها وانكاره
مكابرة وليس للخصم ان يقول لا يصح هذا على تقدير الاشتراك اللفظي فان ذلك لا يجديه
كما لا يخفى ولا ان يقول هذا غير واقع لانه مكابرة فيتم الاستدلال وليت شعري ان اي امر
دعاه الى ان حكم بان ابطال الاشتراك اللفظي ينبغي ان يكون على تقدير الاشتراك اللفظي
حتى يحكم بان المراد بالعدم على ما ذكره جميع معانيه وبان ذلك في غاية الخفاء مع انه
لا يخفى ان ما ذكره من قبيل المنع على التقدير وهو غير نافع كما تقرر في موضعه
اذا وجد زيد بوجود اخر او عدم بعدم اخر قيل غير مسلم لان زيدا على كلا التقديرين
لا يخرج عن وجود خاص ورفعه حسبما حققناه آنفا **اقول** الشارح حمل العدم على المعنى
المتبادر المعاند لجميع الوجودات واعتبر اختصاصا بالاضافة الى الماهية كالوجود وقد صرح به
في الحاشية وحينئذ يسقط ما ذكره **قوله** لان النقيض لا يتحقق الا بين مفهومين اورد
عليه ان العدم نقيض الوجود لانه رفعه ورفع كل شيء نقيضه فيكون الوجود نقيضا للعدم
لان كون احد المفهومين نقيض الاخر يستلزم كون الاخر نقيضا له ثم ان عدم العدم ايضا
نقيض العدم لانه رفعه فقد ثبت له نقيضان الوجود وعدم العدم وليس الثاني هو الاول بعينه
كما توهم لان تصور الثاني موقوف على تصور العدم بخلاف الوجود ووجه التفصي عن ذلك

قع

ان يقال العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم
نقيضا له لانه في قوة السالبة المحمول وهي ليست نقيضا للسالبة بل نقيضها بهذا الاعتبار
هو الوجود الذي هو في قوة الموجبة وان اخذ بمعنى موجب سلب الوجود حتى يكون في قوة
الموجبة السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي هو في قوة السالبة
المحمول دون الوجود الذي هو في قوة الموجبة واعترض عليه بان قوله فليس عدم العدم
نقيضا له لانه في قوة السالبة السالبة المحمول غير مسلم فانه على ما فرضه في قوة رفع النقيضة السالبة
كقولك ليس ليس الانسان بحيوان اذ فرض الوجود في الموجبة وحكم بان العدم نقيضه
فيكون في قوة السالبة واذا كان العدم في قوة السالبة كان عدمه في قوة رفع السالبة
لا في قوة رفع الموجبة السالبة المحمول كما لا يخفى على ان السائل لو وضع موضع العدم رفع
الوجود ويقول له نقيضان الوجود ورفع رفعه لا يمشي في الجواب ما ذكره وايضا
اذا اجرى الدليل المذكور في القضايا بان يقول السالبة نقيض الموجبة لانه رفعه ورفع
كل شيء نقيضه فيكون الموجبة نقيضا للسالبة لان كون احدهما نقيضا للاخر يستلزم
كون الاخر نقيضا له ثم سلب السالبة ايضا نقيضها لانه رفعها فقد ثبت له نقيضان الموجبة
وسلب السالبة وليس الثاني هو الاول بعينه لان تصور الثاني موقوف على تصور السلب
بخلاف الاول لا يندفع عنه السؤال بمثل ما ذكره فالشيخ في مثل هذا المقام مفقود
والجواب التحقيقي يقتضي تمهيد مقدمة هي ان نقيض الشيء لما كان معتبرا رفعه كان الشيء
مرفوعا به فلا محالة يكون احدهما رفعا للاخر يكون الاخر مرفوعا به بل ان يكون له
رفعا فالموجبة والموجبة رفع السالبة فلا يكون نقيضا لها بهذا المعنى لكن لما كان نقيض السالبة
اعني رفعها لازما للموجبة اطلق اسم نقيض السالبة عليها اطلاقا لاسم اللازم على الملزوم
توسعا على ما صرح به شارح الرسالة الشمسية وغيره اذا تمهد هذا ظهر ان التناقض لا يكون
الا بين مفهومين بان رفع المفهوم الواحد واحد وان قول المورد كون احد المفهومين
نقيضا للاخر يستلزم كون الاخر نقيضا له ممنوع اذ نقيض الشيء على التحقيق هو
رفعه ومن الممتنع ان يكون كل من الشيئين رفعا للاخر نعم قد يطلق النقيض على المرفوع
توسعا وليس الكلام في ذلك انما الكلام فيما هو النقيض حقيقة **اقول** لا يخفى ان الا
الذي ذكره نقض اجمالي وما ذكره في الجواب نقض تفصيلي لمقدمات النقض الاجمالي

مرفوعا بها ولما امتنع ان يكون الشيء
رفعا لرفع نفسه لا يكون الموجبة م

ومعاملة بالمنع غير موجه ثم ما اعتبر من القضية السالبة للسالبة وسماه رفع السالبة غير منتظم
لان القضية السالبة اما يمكن ايراد السلب عليها اذا اعتبر لها تحقق في نفس الامر او ما يجري
مجراه من الصدق وحينئذ يكون رفعها رفعا لتحققها وصدقها ولا يمكن ايراد السلب الرابطي
على السلب الرابطي الذي هو معنى القضية السالبة من غير اول حتى يحصل قضية سالبة السلب
كما تحكم له كما تشهد به الفطرة السليمة ولذلك جعل القوم مورد السلب هو النسبة الثبوتية لا
ولو جاز ذلك لبطل احكام القضايا من التناقض والعكوس وغيرهما اذ حينئذ يكون السالبتان
متناقضين مع ان القوم فسروا التناقض باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث
يقتضي لذاته صدق احديهما كذب الاخرى واما قول بعضهم نقيض كل شيء رفعه
فمما لا يعول عليه والعبارة الصحيحة رفع كل شيء نقيضه كما ذكره الاستاد المحقق قدس سره
في حواشي شرح المختصر لا يقال على هذا يكون سالبة السلب نقيض السالبة لانها رفعها
لانا نقول الكلام في انه لا يتصور ايراد السلب الرابطي على السالبة فلا يتحقق هذا المعنى
في العقل حتى يكون نقيضا لها وايضا حينئذ يكون الموجبة ايضا نقيضا للسالبة فيتحقق لها
نقيضان فعلم ان التناقض مفسر بالاختلاف المذكور وهو مما اطبق عليه القوم وكيف
يكون الشيء نقيضا للاخر ولا يكون الاخر نقيضا له مع ان التناقض من النسب المتكررة
كما لا يخفى على احد والمعترض مع انه اثبت التناقض حيث قال ظهر ان التناقض لا يكون
الا بين مفهومين واراد بهما الشيء ورفعه منع كون احد المفهومين نقيضا للاخر مسلم كون
الاخر نقيضا له وهذا تناقض صريح كما لا يخفى وقد وقع لشارح الشمسية مثل هذا فانه
في اثناء ما سامح له نقيض كل شيء رفعه قال وكذلك دوام الايجاب يناقضه رفع
دوام الايجاب ومن البين ان المناقضة يكون من الجانبين فدوام الايجاب يكون
مناقضا لرفع دوام الايجاب بل نقول لما صرح الشارح هاهنا بان التناقض لا يكون الا بين مفهومين
وذلك يستلزم كون كل من المفهومين نقيض الاخر فلا يمكن حمل كلامه على ما ذكره المعترض
من ان الرفع نقيض للاثبات والاثبات ليس نقيضه وذلك ظاهر واعلم انه يكون نقيض السالبة
التي هي سلب السلب الكلي كقولنا ليس لا شيء من الانسان بحيوان هو سلب الكلي اعني
لا شيء من الانسان بحيوان فقولنا لا شيء في السلب سور الكلي فليس لا شيء ليس سور السلب
الكلي وهو ظ ولا سور السلب الجزئي لانه لا يدل على سلب المحمول عن بعض افراد الموضوع

لا يقال انه سور السلب الجزئي لانه يدل على سلب السلب عن بعض افراد الموضوع لانا نقول
حينئذ يصير السلب محمولا في القضية فلا يكون نقيضا للقضية الاولى لاختلاف المحمول
وايضا حينئذ ينعكس السالبة الجزئية كنفسها من غير اشتراط كونها احدى الخاصتين لان قولك
ليس لا شيء من الانسان بحيوان يستلزم قولك ليس لا شيء من الحيوان بانسان وايضا
يلزم انتاج السالبة في صغرى الشكل الاول كقولك ليس لا شيء من الانسان بحيوان
وكل حيوان جسم فليس لا شيء من الانسان بجسم وايضا يلزم ان يكون صدق السالبة
مقتضيا لوجود الموضوع فان سالبة السلب على فرض تحققها انما تصدق بوجود الموضوع
اذ لو لم يوجد موضوعها صدق السالبة فلم يصدق سلب السالبة فعلم انه لا يجري الدليل
في القضايا لان مبناه على سلب السالبة وقد عرفت بطلانه وما ذكره من امتناع كون السلب
رفعا لرفع نفسه ممنوع اذ عدم عدم العدم رفع لرفع نفسه وهو عدم العدم وما قيل
من انه اذا وضع موضع العدم رفع الوجود لا يمشي الجواب الذي ذكرته مدفوع بان الجواب
عنه هو الجواب عن العدم بعينه بل لا فرق بين العدم ورفع الوجود الا في مجرد اللفظ اذ المراد
بالعدم هاهنا هو رفع الوجود كما ان العدم هو السلب والوجود معتبر بالقوة وما نقله
عن شارح الشمسية لا يعول عليه وكيف يقال ذلك بعد تفسير القوم التناقض بالاختلاف
المقتضي لذاته صدق احديهما وكذب الاخرى وتحقق هذا الاختلاف انما هو بين الموجبة
والسالبة التي هي نقيضها دون القضية التي اخترعها وسماها سالبة السلب على تقدير تسليم انه
يمكن تحقق تلك القضية في العقل هذا وقد صرح القوم حتى شارح الشمسية نفسه في بحث
نسب الكليات بان الامر الوجودي نقيض الرفع حيث قالوا الامران اللذان بينهما عموم
من وجه ليس بين نقيضيهما عموم اصلا اي مطلقا ومن وجه لان هذا العموم اي العموم من وجه
متحقق بين عين الاعم مطلقا ونقيض الاخص وليس بين نقيضيهما عموم لا مطلقا ولا من وجه
اما انه لا يكون بين نقيضيهما عموم فلتباين الكلي بين نقيض الاعم وعين الاخص فقد جعلوا
عين الاخص نقيضا لنقيض الاخص وكم من مثله حاشية قوله لا نم ان مفهوم العدم واخذ اورد
في حاشية انه قد استدل الخصم على تلك المقدمة بعدم تمايز السلوب بذواتها كما هو
المشهور فكان ينبغي ان ينقله ويورد المنع عليه ان قبل المنع والا فنقله لم ينطبق على هذا
المطابقة لو كان للسلب خصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب له لم يكن نقيضا له ليجوز العقل

خلو الواقع عنهما بتحقق خصوصية سلب اخرى فان امتنع ذلك فلا يكون النقيض مفهوما مبهما
وذلك مما رفع الناقص منهما تم قلت وبما ذكر يظهر دقيق هو ان يقال ان اردتم
ان مفهوم السلب المطلق امر واحد فذلك ليس نقيضا للوجود لجواز اضافته الى شيء آخر
بل نقيضه سلب الوجود وان اردتم اتحاد مفهوم العدم الذي هو نقيض الوجود فممنوع والدليل
لا ينطبق عليه لانه سلب مضاف الى مفهوم خاص هو الوجود فلو كان متعددا لم يلزم تعدد
السلوب بتعدد الوجودات المضاف اليها لا يقال السلب لا يضاف حقيقة
الا الى الوجود وان اضيف ظاهرا الى غيره اذ لا معنى لسلب الماهية في ذاتها من دون اعتبار
ثبوتها في نفسها او لغيرها او ثبوت غيرها لها فالسلب المضاف الى اي مفهوم اضيف فهو بالحقيقة
مضاف الى الوجود وهو نقيض الوجود فاتحاده يدل على اتحاده لانا نقول مع انه كذلك
لكن الايراد باق بحاله لانه لا يلزم حينئذ من تعدد العدم تعدد السلوب بتعدد الوجودات
التي هي مضافة اليها واعترض عليه اما اولا فان تجويز العقل خلو الواقع عن النقيضين على تقدير
ان يكون للسلب خصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب له ممنوع وانما يكون كذلك لو لم يكن
تلك الخصوصية لازما بين الثبوت للسلب في تصورها لازما لتصوره ولم لا يجوز ان يكون كذلك
واما ثانيا فلان معنى خلو الواقع عن النقيضين هو ان يكذب فيه احدهما ويكذب الآخر
وهذا مخصوص بالقضايا واما المفرد ونقيضه الذي كلامنا فيه كالوجود والعدم فلا يجوز
ان يراد بخلو الواقع عنهما هذا المعنى اذ المفردات لا توصف بالصدق والكذب فان اريد
بخلو الواقع عنهما كونهما معدومين في الواقع فامتناع ذلك ممنوع الا ترى ان الامكان
والامتناع معدومان وكذا الوجود والعدم وامثال ذلك كثيرة وان اريد بخلو الواقع
عنهما معنى آخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله واما ثالثا فلانه ان اراد بقوله لا معنى لسلب الماهية
في ذاتها انه لا معنى لان نحكم بسلب الماهية ولم نقصد بذلك سلب وجودها بوجه من الوجوه
التي ذكرها يرد عليه ان ليس الكلام في ذلك بل في اضافة السلب الى الماهية وان اراد ان
مفهوم السلب اذا اضيف الى الماهية وقيل مثلا سلب السواد لم يكن لذلك المركب الاضافي
معنى بخلاف ما اضيف الى الوجود وقيل سلب الوجود فغير مسلم كيف والعلامة الجرجاني
قد صرح في مواضع من تصانيفه ان السلب اذا اضيف الى اي مفهوم كان حصل مفهوم
في غاية البعد عنه اقول من البين انه على تقدير ان يكون لخصوصية لازما بين الثبوت

يكون امتناع خلو الواقع عنهما لمفهوم مبهم مع الخصوصية لا لنقيض مفهوم مبهم مع قطع النظر
عن الخصوصية فيكون مفهوم العدم المقابل للوجود في نفسه امرا واحدا اذ لو كان في نفسه
متعددا لم يمنع العقل بمجرد ملاحظته وملاحظة ما هو سلب له عن تجويز خلو الواقع عنهما وتجانبي
سابق على ذلك حسب ما قلت فان امتنع ذلك فلا يكون النقيض مفهوما مبهما فسقط الايراد
الاول وظهر ايضا ان المراد من خلو الواقع عنهما خلوه عن النقيضين اللذين هما في قوتهما فان
خلو الواقع عن المفردات يرجع الى خلوه عن القضايا مثلا امتناع خلو الواقع عن الوجود
والعدم معناه انه يمتنع ان يكون شيء لا يصدق حمل الوجود عليه ولا سلبه حتى يكذب
انه موجود وانه ليس بموجود فخلو الواقع هو ان يتحقق الواسطة واستعمال الواسطة بعينها
واثباتها في المفردات باعتبار القضايا التي هي محمولاتها شائع ذائع كقولك لا واسطة
بين الوجود والعدم ولا شك ان الواسطة بين الشيئين يستلزم خلو الواقع عنهما فسقط
الايراد الثاني واما الايراد الثالث فانما هو على السؤال الذي صدره بما يقال او اجيب عنه
بقوله مع انه كذلك بينهما على فساده فلا وجه له اصلا ثم لا يخفى ما في كلامه من المناقشات
قوله لانه لا اشتراك في مطلق السلب قيل منع اشتراك السلوب خروج عن الانصاف
اذ لو كان الوجود نفس الماهية لكان العدم رفعها في نفسها فيكون عدم كل ماهية حينئذ معنى
كلمة النفي مضافا اليها كلا انسان ولا فرس لا محالة يكون معنى تلك الكلمة مشتركا
بين العدمات ولهذا استدل المصنف بوحدة العدم على وحدة الوجود فالاولى ان يقال لا يلزم
من اشتراك العدمات في معنى كلمة النفي اتحاد مفهوم الوجود وانما لزم ذلك لو كان المعنى
نقيضا للوجود وهو ممنوع بل نقيضه هو المقيد لا المطلق المشترك اقول لا يخفى على الفطن
انه لا فرق بين ما ذكره وبين ان يقال وجود كل شيء ماهيته يعني كلمة الوجود مضافا اليها ولا شك
ان من يمنع اتحاد مفهوم الوجود يمنع اتحاد معنى كلمة لا ايضا اذ كما يجري الاشتراك اللفظي
في الاسم يجري في الحرف من غير فرق وما ذكره من انه على تقدير كون الوجود نفس الماهية
يكون العدم رفعها في نفسها لا دخل له في التفرقة اصلا ثم لا انصاف ان ما ذكره خروج
عن الانصاف واما ما ذكره من الاولى فهو بعينه النظر الدقيق الذي نقله عن حاشيته على الحاشية
السابقة فكان الاولى ان يدعه وصاحبه **قوله** والمقصود انه لا يلزم الخ اورد عليه
في حاشيته ان الغرض اشتراكه بين جميع الوجودات وما ذكره من شمول المقسم لاقسامه

كاف في اثباته ولا يضر عدم شموله لافراد الممكن اذ ليس مطلوبا بالكيف وهو لا يصدق
عليه اصلا فان وجه السؤال انه يجوز ان يكون الوجود مشتركا معنويا بالنسبة الى وجود الواجب
ووجود بعض افراد الجوهر والعرض دون وجود البعض الاخر منهما فيصح تقسيمه الى وجود الواجب
ووجود الممكن ثم تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض مع ان بعض وجودات
الجوهر والاعراض خارج عن المقسم قلنا لا يصلح هذا توجيها لكلام الشارح فان تلك الوجودات
ليست افراد لقيد القسم اي الممكن بل هي مضافة الى افراد قيد القسم فلا مدخل في هذا الايراد
للمقدمة القائلة بان المقسم لا بد من شموله لجميع افراد قيد القسم لجواز ان يكون قيد القسم اعم
من المقسم نعم هي شبهة على حالها ولا يصح حمل كلام الشارح عليه الا بتكلف تام وهو ان يحمل الاعم
هنا بمعنى الاعم بحسب التحقق لا بحسب الصدق حتى يكون المعنى لجواز ان يكون قيد القسم اعم
من المقسم بحسب التحقق فلا يلزم اشتراك الوجود بين وجوداتها وهي مع ذلك مندفعة
بادنى عناية وهي ان تقسيم الى القسمين تقسيم وجود الجوهر ووجود العرض الى اقسامهما
فيكون الاقتصار على ذكر القسمين سلوكا لمسلك الاكتفاء الشائع في الكلام والقرينة عليه
انه لو لم يحمل على ذلك لكان تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ضايعا كما لا يخفى
على من له ادنى تامل ولا ريب انه حينئذ يكون غير الجواب الثاني لان الثاني مبني على القسمة الاولية
كما هو المتبادر من اطلاق لفظ التقسيم على ان ترك الاحتمالات البعيدة عن الطباع المستقيمة
في مقام الشبهة غير مستنكر اذ الغرض منه رفع الاحتمالات المتبادرة الى الوهم التي تجلب
مزاحمتها التعصب لحرم ما نبهنا عليه فافهم هذا المقام * فربما زل فيه الاقدام * واعترض عليه
بانه لا يلائم ان الغرض اشتراكه بين الوجودات بل الغرض اشتراكه بين جميع الموجودات كما صرح
الشارح بقوله استدل على ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين جميع الموجودات فكيف
يكون الغرض اشتراكه بين جميع الوجودات وقول المصنف يرد التردد في الخصوصيات
حال الجزم بمطلق الوجود لا يعطي الاشتراك فيها بل يعطي الاشتراك بين الموجودات ولا نم
ان شمول المقسم لاقسامه كاف في اثباته للاحتمال الذي ابديناه في حواشينا القديمة
ردا لما ادعى هذا القائل في فاتحة هذه الحاشية وقد اورده هنا في توجيه السؤال ولا نم
ان هذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح بل كلام الشارح صريح في هذا حيث جعل الدعوى
اولا اشتراك الوجود بين الموجودات وقد صرح هنا بان المقسم هو الوجود وافراد الممكن

قيد القسم ومن البين ان افراد الممكن لا تحمل على الوجود مواطاة فاذا حكم بجواز عموم قيد القسم
الذي هو افراد الممكن من المقسم الذي هو الوجود لا يستقيم حمله على العموم بحسب الحمل لكنه حكم
اولا باشتراك الوجود بين الموجودات ولم يرد اشتراكه بينهما بحسب الحمل مواطاة فحكم
بجواز عموم قيد القسم من المقسم ولم يرد به عمومه بحسب الحمل المذكور ولا يتاتى ذلك صحة
شبهه بمثال الحيوان والابيض كما لا يخفى **اقول** عبارة الشارح ههنا صريحة في خلاف
ما ذكره المعترض فانه صرح بان تقسيم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن الى وجود الجوهر
ووجود العرض فجعل الاقسام هي الوجودات صريحة ومثل في السؤال عموم قيد القسم من المقسم
الحيوان الى الابيض وغير الابيض ومع قطع النظر عن ذلك فالتقسيم انما يكون الى امور يصدق
المقسم عليها ويحمل عليها مواطاة اذ لو قسم احد السواد مثلا الى الخشب والثوب لذمه العقلاء
ويكون محصله ان يقول اردت بالاقسام سواد الخشب وسواد الثوب او اردت بالسواد
الاسود ومن هنا سقط ان قول المصنف والشارح باشتراك الوجود بين الموجودات محمول
على اشتراكه بين وجوداتها على انه لم يجعل الوجود ههنا بمعنى الموجود كما هو المختار وكيف
لا يكون كذلك والمقسم معتبر في الاقسام كما هو المشهور والاحتمال الذي ابداه في الحاشية القديمة
قد دفعناه في الحاشية القديمة كما مر نقله وجعل المقسم الوجود والاقسام نفس الواجب والممكن
وجعل افراد الممكن قيد القسم مما لا يخفى سماجته اذ حينئذ يكون التقسيم اولا للوجود الى اقسام
لا يصدق عليها المقسم اعني نفس الواجب والممكن وهو باطل اذ المقسم معتبر في الاقسام كما مر
وثانيا للممكن الى الجوهر والعرض والحكم بان الجوهر والعرض اعم من الوجود الذي هو المقسم
مع عدم صدقهما عليه مواطاة ومن المعلوم ان المعتبر الشايع في المفردات هو العموم بحسب الصدق
لا بحسب التحقق فيكون نظم الكلام مولفا من تقسيم لا يصدق المقسم على اقسامه وتقسيم يصدق المقسم
على اقسامه والحكم بان اقسام المقسم الثاني اعم من المقسم الاول مع عدم صدقها عليه اصلا
لا يخفى شناعته **قال** المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط اورد عليه
في حاشية انه على تقدير تركبها من اجزاء عقلية ولم يتعقل تفصيلها لا يلزم الانتهاء الى البسيط
فان المركب منها حقيقة مستقلة وهي خارجا ادعى التركيب العقلي ان يتعقل ان كلية
الى امور هي تلك الاجزاء فتلك الاجزاء في الحقيقة اجزاء تحليلية ولا محذور في كون التحليل
غير واقف عند حد كما في انقسام المقادير الى غير النهاية واعترض عليه بان المركب

بدون كونه من انحاء الوجود ممتنع فما يكون مستقيا ذهنا وخارجا لا يكون مركبا قطعا واذا لم
مركبا لم يكن عدم انتهائه الى البسيط نقضا على من يدعي لزوم انتهاء المركب اليه فلا يعقل
اقول المركب العقلي عندهم قسمان احدهما هو بحذاء المركب الخارجي كما يقال ان الجنس
ماخوذ من المادة والفصل من الصورة والثاني ان لا يكون تحليلا محضا كما في البسائط الخارجية
كتركب السواد من اللون وقابض البصر ولا يجري الدليل المذكور في هذا القسم الذي هو
بحسب اصطلاحهم داخل في المركب العقلي وان لم يحلل بالفعل في الذهن ولم يوجد اجزاؤه
بالفعل في الذهن فلا يتم ما ادعوه من نفي كونه جزءا عقليا مطلقا ومثله الاعراض
المعقول عن هذا القسم من المركب الذهني الذي مرجعه صحة التحليل وهو بحسب الاصطلاح
داخل في المركب العقلي
لان البسيط مبدا المركب ذكرت في الحواشي
انه لا يدفع ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدا المركب مطلقا الى ان يقوم البرهان عليه فان
العدد الصوري هو ان المركب لا بد له من اجزاء يقوم هو بها واما انتهاؤها الى البسيط فمن
فليس مما يتبعه والكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي لجواز اشتمالها
على احاد اخر وهكذا مثلا الكثرة من افراد الانسان لا بد فيها من الانسان الواحد
ثم الانسان الواحد يشتمل على احاد اخر لا يكون انسانا ونجوز كون كل من تلك الاحاد
مشتملا على احاد لا يكون من نوع تلك الاحاد وهكذا الى غير النهاية قال وان تمسك
ببرهان التطبيق واعترض عليه بان تحرير هذا البرهان هو ان المركب لا بد له من اجزاء
فان كان شيء منها بسيطا فهو المطلوب والا كان له اجزاء غير متناهية كل واحد منها مركب
من اجزاء مركبة وحينئذ ان لوحظ تلك الاجزاء باسرها مجملة وتذكر ان حصول كل واحد منها
يتوقف على حصول واحد اخر حكمه حكم الاول فمن ان يحصل واحد منها حتى يحصل واحد
اخر من تركبه يجزم العقل بامتناع حصولها مطلقا ثم اذا سئل عن جزء مركب معين
منها فيقول هو مركب معين اخر واذا سئل عن جزء هذا الاخر فيقول هو مركب معين ثالث
وهكذا ولما كانت الاجزاء غير متناهية لا يصل العقل الى جميعها بعد الحد ولم يظهر
للكلف عجزه ولم يحكم بامتناعه بهذا الطريق وهذا البرهان واظهر من برهان التطبيق
كما لا يخفى على الواقف عليهما فلا يكون الاستدلال اولى من الاستدلال بهذا اقول
ما سماه برهانا وجعله اسد من برهان التطبيق لا يرجع الى حقيقة لانه ان اراد بقوله اذا

اذا لاحظ العقل مجملا ان هذا الحكم بديهي ممنوع وكيف يسمع دعوى البداهة في مثل هذا المقام
على انه حينئذ لا يكون برهانا اذ حاصله ان الحكم المذكور بديهي وانما يتوقف على تصور الاجزاء
الغير المتناهية مجملا وان اراد الاستدلال عليه بان توقف كل واحد منها على واحد اخر
الى غير النهاية يستلزم امتناع هو اول المسئلة ونفس النزاع الا في ذلك ثم لا يخفى ان الحكماء
قالوا ان ترتب الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية من جانب المبدا كالصور المتعاقبة على هيولى
العناصر والمتكلمون استدلوا على بطلانه بدلائل مبسوطة فكيف يدعي البداهة على انه
يرجع الى دعوى البداهة في نفس المدعي فلا يكون برهانا فضلا عن ان يكون الاستدلال
به اولى من برهان التطبيق وان اراد المطالبة بكيفية حصوله فهو ليس من وظيفة لانه معلل
ان اقتضى النفسية او العروض لم قلت علمني الحواشي لقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يقتضي النفسية بالنسبة الى بعض الماهيات والجزئية الى بعض اخر والعروض بالنسبة الى اخر
فانه ليس واحدا حقيقيا لا تصور فيه اقتضاء الامور المتغايرة والجواب ان هذا على تقدير
التواطؤ غير جائز لان المتواطئ لا يختلف بالذاتية والعرضية اذ انه حينئذ يكون اولى بالنسبة
الى ما هو ذاتي له فلا يكون متواطئا هف واعترض عليه بانا لا نسلم ان المتواطئ لا يختلف بالذاتية
والعرضية ولو كان كذلك لم يكن شيء من الذاتيات متواطئا اذ الجنس عرضي للفصل والنوع
والفصل للنوع اقول اما ان الاختلاف بالذاتية والعرضية يوجب التشكيك فهو
مصرح به في كتب القوم كشرح مختصر ابن الحاجب وغيره وهو مما يشهد به الفطرة لان الذاتي
بالقياس الى ما هو ذاتي لها اولى من العرضي بالقياس الى معروضه بداهة واما ان الجنس عرضي
للفصل والنوع والفصل بخاصة فلا يقتضي انتفاء التواطؤ والمعتبر في التواطؤ عدم الاختلاف
في الافراد الشخصية ولو عمم فلا محذور اذ حينئذ يكون متواطئا بالنسبة الى ما هو ذاتي له ومشككا
بالنظر الى المجموع عملا قال الشيخ في فصل من المقالة الثالثة من الفن السادس من منطق الشفاء
يحتمل كون الزوايا مثل قائمتين على متساوي الاضلاع بالعرض وذلك لان متساوي الاضلاع
قد يكون مثلثا وقد يكون غير مثلث والمثلث قد يكون متساوي الاضلاع وقد لا يكون فاذا
عرض لمتساوي الاضلاع ان كان مثلثا عرض له ان كان زواياه كقائمتين فان عرض له ان كان
مربعا لم يكن ذلك عارضا له واما تساوي الزوايا لقائمتين فمحمول على كل مثلث بالذات
وعلى متساوي الاضلاع بالعرض لاجل انه عرض له ان كان مثلثا ولاجل عارض له بالجملة

كيف ظهور الحوادث عن القديم عند الحكماء
بسبب ... ... تحقيق
ذلك ... من تعليقات مولانا مير
غياث

ومثل هذا الحمل يكون بتقدم وتأخر مطلق مختلف بالاستحقاق فلا يكون بالتواطؤ الصرف
بل بالتشكيك اعني اذا قيل على المثلث على متساوي الاضلاع واما اذا قيل على اصناف
المثلث فلا يكون بالتشكيك بل يقال عليها بمعنى واحد في درجة واحدة ثم قال لكن يقال
ان يقول تساوي زوايا المثلث لقائمتين يصح على المثلث المطلق وعلى قائم الزوايا
بالتشكيك ليس بالتواطؤ ويقع بتقدم وتأخر فلم احتجت الى ان تحمل المساوي الاضلاع
مساوي اضلاع مطلق لا مثلثا متساوي الاضلاع **فاقول** ليس كذلك وذلك
لان التقدم والتأخر في التشكيك انما يعتبر في امور مختلفة ليس تحمل بعضها على بعض
بالذات بل ذواتها متباينة بالحدود واما ما كان تقدمه بانه اعم فذلك تقدم بحسب الوهم
واما في الوجود فالمثلث الموجود هو اما قائم متساوي الاضلاع او نفس قائم الزاوية
او غير ذلك وقولنا كل مثلث فانا نعني بذلك هذه المثلثات ونحمل في القضايا
عليها وليست ذواتها ذوات متباينة العوام للمثلث الموجود بل هي في ذواتها خصيصها
مثلثات فكيف يحمل المثلث عليها وهذه الاشياء اشياء متباينة خارجة عنه في قال الشيخ
في فصل نسبة الحركة الى المقولات لا يبعد ان يكون لفظ الكمال وان كان مشككا و العقل
وان كان وقوعهما على الجوهر والعرض بالتقديم والتأخير وقوعا بالتشكيك فان وقوعهما على اصناف
الحركة لا يكون بالتشكيك الصريح فلا يبعد ان يكون الكمال وان كان مشككا بالقياس
الى اشياء اخرى متواطئا بالقياس الى هذه ثم ههنا لطيفة وهو انه يشكل بصادق
الطبايع بعضها على بعض كما صرح به في الحاشية التي سماها الحاشية القديمة وفي الحاشية
ايضا في بحث تعريف المنطق حيث قال لان صدق على الحساس هو هذا الحيوان الشخصي
كما كرر وقد نبه مرارا على تصادق الطبايع ولم يكن رجع واما الآن فقد صرح بما كان سعى
والله الحمد واما ما لزم ان لو كان الوجود متواطئا ذكر في الحواشي ان مقتضى
المفهوم الواحد لا يختلف عنه سواء كان متواطئا او مشككا فالحق ان يحمل كلام الش
على ما ذكرنا من اقتضاء الوجود لنفسه بالقياس الى بعض وعرضيته بالقياس الى آخر
والعروض بالقياس الى آخر وحينئذ يظهر الفرق بين صورتي التواطؤ والتشكيك واعترض
بان اقتضاءه انما يكون بشرط حصوله في افراده وحصوله فيها مختلف بالاولوية
والاشدية والاقدمية كما هو في موضعه وصرح به العلامة المحقق في حواشيه على شرح المطالع

اقول مراد المستدل بالاقتضاء ههنا الاقتضاء التام فانه جعل اللازم من اقتضاء
العروض ان يكون عارضا في الجميع ومن اقتضاء الدخول والنفي انه ان يكون كذلك
بالنسبة الى الجميع ولا شك ان هذا انما يلزم اذا كان المراد بالاقتضاء الاقتضاء
التام اذ لو لم يكن كذلك لجاز الاختلاف بسبب الامور الخارجية فبعد تسليم الاقتضاء
الذي ذكره المستدل اعني الاقتضاء التام لا يتجه منع وجوب الاستواء ولا يمكن
حمل كلام الشارح على تسليم الاقتضاء الناقص او المنع والتسليم بحث ان يحمل الى مقدمات
الدليل والمذكور فيه هو الاقتضاء التام كما عرفت ولو تأملت ادنى تأمل لتفطنت انه ذكره
المعترض من الاقتضاء بشرط حصولها في الماهيات في حكم اقتضاء الماهيات والكلام
بعد التنزل عن ذلك وتسليم اقتضاء الوجود فتفطن **قوله** فان الوجود اذا لم يكن
مساوي الحصول في الماهيات لزم خروجه عنها هل هذه الملازمة ممنوعة وانما يلزم خروج
الوجود عن الماهيات ان لو كان الوجود محمولا عليها بالمواطاة ولم يكن متساوي الحصول
فيها والفرق بين المحمول بالمواطاة وغيره ان الاول ليس له حصول في افراده بحسب الامر
لاتحاده معها فلا يتصور اختلاف حصوله ولا تساوي حصوله فيها بحسب نفس الامر
بل التساوي والاختلاف هناك بوجه آخر سبقه بخلاف غير المحمول فان له حصولا
في كله ويجوز ان يختلف ذلك الحصول بأحد الوجوه المذكورة في التشكيك **اقول** قد ذكر
فيما سماه الحاشية القديمة ان الحصول في المحمول بالمواطاة يرجع الى حصول مبدأ الاشتقاق
ولما لم يكن للذاتيات حصول في افرادها لا بحسب ذواتها ولا بحسب مبادئها لم يتصف
باختلاف الحصول فاورد عليه في تحرير الحواشي ان ذلك يقتضي ان لا يتصف
متساوي الحصول لانتفاء الحصول فيلزم ان لا يكون الذاتي متواطئا ايضا اذ كما اعتبر في المشكك
اختلاف الحصول فقد اعتبر في المتواطئ استواء الحصول فحيث لا حصول لا يكون اختلاف
الحصول ولا تساوي الحصول مع انه قد ذهب الى ان الوجود لا حصول له في الماهية اصلا كما سبق
منه فيلزم ان لا يكون مشككا فغير الكلام الى نمط آخر سبق ذكره وذكر هناك ان المراد
باستواء الحصول عدم اختلافه وذلك قد يكون بانتفاء الحصول كما في الذاتيات
وقد يكون بتحقق الحصول وانتفاء الاختلاف كما في العرضيات المتواطئة وانت كل من سلم
فطرته يعلم سماجة هذا الكلام فان اطلاق التساوي على هذا المعنى غير متعارف اصلا

ثم لا يخفى ان الشارح ادعى ان الدليل الدال على خروج المشكك يدل بعينه على خروج
الغير المحمول ايضا اذا كان متفاوت الحصول واشار بذلك الى ما سينقله من ان اقوى
ما ذكروه انه اذا اختلف الماهية والذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة فان ذلك
جار في المفهومات المختلفة الحصول سواء كانت محمولة او غير محمولة ولا شك ان ما ذكره
هذا القائل على تقدير استقامته لا يدفع هذا الدليل **قوله** واقوى ما ذكروه في
علت في الحواشي التشكيك اما بالاولوية او الاقدمية او الاشدية او الزيادة والنقصان
اما انتفاء الاولين في الذاتيات فلاستواء نسبة الذاتي الى جميع ما هو ذاتي له
وان اردت عدم الاختلاف بالاولوية والاقدمية فان هذا السوق ضروري بخلاف
الاختلاف في الشدة والضعف والزيادة والنقصان ولهذا ذهب بعض الحكماء
الى قبول الذاتيات الاختلاف فيهما فيحتاج الى الدليل ولا يخفى انه لا يتوجه عليه النقض
بالعوارض لجواز كونه اولى بالنسبة الى بعض بان يكون مقتضى ذاته او اقدم بان يكون
اتصافه به علة لاتصاف الاخر به ولا يجري مثل ذلك في الذاتيات وهو ظاهر كيف
والذاتيات غير مجعولة واما انتفاء الاخيرين فلان الاشد والازيد اما ان يشتملا
على شيء ليس في الاضعف والانقص او لا وعلى الثاني لا يكون فرق وعلى الاول
اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا في الماهية او لا وعلى الاول لا يكون الاضعف والانقص
من تلك الماهية ضرورة انتفاء الماهية بانتفاء جزئها وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في الذات
بل في الخارج وهو خلاف المفروض ولا شك ان النقض بالعارض لا يتأتى منها اذ
هو على التقدير الاخير لا يلزم خلاف المفروض فان قلت اذا فرضنا اختلاف شيئين
في عارض معين كالسواد مثلا فلا يكون ذلك الا بان يقوم باحدهما سواد اشد
وبالاخر سواد اضعف فنقول ان كان التفاوت بين السوادين في نفس الماهية او في جزئها
لزم التشكيك في الذاتيات وان كان لامر عارض لهما لم يكن التفاوت بين الشيئين
في السواد بل فيما يعرضه وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك العارض
وهكذا او نقول السوادان اما ان يتحدا في نفس الماهية او يختلفا فيها وعلى الاول لا يكون
التفاوت بينهما من حيث الذات كما قررتم والتفاوت في عارضهما خلاف المفروض
وعلى الثاني لا يعقل كون احدهما اشد من الاخر ضرورة ان الماهيات المتباينة لا تقاس

بعضها الى بعض بالشدة والضعف مثلا لا يعقل كون الحركة اشد من السواد قلت
الفردان المختلفان بالشدة والضعف وان كانا في الماهية الجنسية مختلفان بالفصل
المنوع عندهم فان الشدة والضعف مستندان الى منوعهما والمقول بالتشكيك هو
المفهوم المشتق من الجنس بالنسبة الى معروضهما كالاسود مثلا بالنسبة الى الجسمين
وذلك مفهوم واحد الى اخر ما ذكره في الحاشية فليرجع اليها من اراد الاطلاع عليه
قيل فيه بحث اذ استواء نسبة الذاتي الى افراده ممنوع ومثل الكلام الاتي انه لا يلزم
استواء النسبة اليها حتى يكون متواطئا او لا يلزم ذلك حتى جاز كونه مشككا ولو سلم
استواء النسبة اليها لكفى ذلك في نفي جميع اقسام التشكيك عنه اذ في كل قسم منها
يعتبر اختلاف النسبة والعجب انه خص هذا بنفي الاولين **اقول** قد عرفت ان المراد
بالاستواء هو الاستواء المستلزم لنفي الاقدمية والاولوية فبطلان التشكيك بهذين
الوجهين بين لا يحتاج الى الدليل وما ذكر في صورة الدليل تنبيه والقرينة على هذا التوجيه
سياق العبارة حيث فصل بين هذين القسمين والقسمين الاخيرين واستدل على بطلان
الاخيرين دون الاولين بل اقتصر فيهما على التنبيه المشتمل على تفصيل ما وقد نبهت اولا على ذلك
في حاشية الحاشية ثم ادخلته في اصل الحاشية فكأنه لم يطلع على ذلك او لم يلتفت اليه
روحا للاعتراض ثم قال صاحب القيل وايضا عدم جريان العلة في الذاتيات ممنوع الا ترى
انهم حكموا بان الشيء ما لم يصر حيوانا لم يصر انسانا وما لم يصر انسانا لم يصر زيدا ونختار ان الاشد
مشتمل على امر زائد غير معتبر في مفهومه بل معتبر في حصوله في افراده ولا نسلم انه لا يكون
بينه وبين الاضعف حينئذ اختلاف فان الاختلاف المعتبر في المقول بالتشكيك ليس الا في حصوله
في الافراد كما نقلناه عن العلامة المحقق انفا وهو حاصل ما ذكر لا في نفس مفهومه حتى اذا كان
نفس مفهومهما واحدا لم يكن بينهما فرق ولا نم ان النقض بالعرضي على التقدير الاخير لا يلزم خلاف
المفروض اذ الغرض ان الاختلاف في عارض معين هو المقول بالتشكيك والتقدير الاخير
ان يكون الزائد معتبرا فيه فلم يكن الكلي فيه اختلاف حينئذ كما في الذاتي بعينه **اقول** ما ذكره
المرحوم ان الجنس العالي كالجوهر مثلا ما لم يحصل لم يحصل الاجناس التي تحته كان ينضم اليه قبول الجسم
فيصير جسما لا يحصل جنسا متوسطا كالحيوان ثم الجسم ما لم ينضم اليه فصل الحيوان لم يصر حيوانا
لا يحصل نوعا حقيقيا كالانسان يعلله انما هي للفصول المقومة لا في المتعقبة المتعالية

بالنسبة الى المحصل العالي وليست تلك الفصول ذاتية لما هي محصلة لها بل عرضية بالقياس اليها
كما هو المشهور بين اهل الصناعة فانها خاصة عن ساحله فليس ثبوت الذاتيات لما هي ذاتي له
معللا بكيف وقد عدوا من خواص الذاتي انه لا يعلل سلمنا ان بعض الذاتيات يعلل بعض بمعنى ان
ثبوت بعض الذاتيات للشيء علة لثبوت بعض اخر منها لذلك الشيء لكن ليس ذلك يوجب التشكيك
لان التقدم والتاخر في التشكيك انما يعتبر في امور محمولة متباينة لا يحمل بعضها على بعض لا في امور
محمولة بالعموم والخصوص كما نص عليه الشيخ فيما نقلنا عنه سابقا على ان ما ذكره من منع عدم
جريان الدليل في الذاتيات غير موجه لان دعوى جريان الدليل فيها بعض احمالي والجواب عنه
بمنع جريان الدليل ومقابلة المنع بالمنع خارج عن اداب البحث لكن مثل ذلك شائع عنده
واما اشارة ان الاسود مشتمل على امر زائد غير معتبر في مفهومه معتبر في حصوله فلا تجد
نفعا لانا نردد في الحاصل في ذلك الفرد من مبدا الاشتقاق سواء كان فردا منه او حصة
مثلا نقول السواد الحاصل في الفرد اما ان يكون مشتملا على امر لا يشتمل عليه سواد جسم اخر دونه
في السواد الى اخر الترديد وما ذكره من منع عدم جريان الدليل في العرضي على التقدير الاخير
فقد ذكرناه بعينه في الحاشية ثم اوردنا ما هو التحقيق ولم يعلم المعترض تمامه واورد هذا الايراد
علينا ومثل ذلك ليس من داب المحصلين نعم ايراده بصورة المنع من زوائد المعترض وهو غير موجه
كما عرفت ثم نقل هذا المعترض عن بعض الفضلاء انه قال في هذا المقام ان اختلاف الذاتي
في افراده بحسب الشدة والضعف مثلا لو اوجب تعدده في تلك الافراد بناء على ان المقتضي
لذلك الاختلاف هو الذاتي لاوجب اختلاف العارض في افراده تعدده ايضا بناء
على ان مقتضي ذلك الاختلاف هو العارض فيلزم ان لا يكون ذلك العارض مشككا
والتفرقة بان الاختلاف في صورة الذاتي يكون مستندا اليه وفي صورة العارض يكون راجعا مستندا
الى معروضه تحكم محض والحل ان الاختلاف في الافراد يجوز ان يستند الى الفصول ان كان الذاتي
جنسا لافراده والى المشخصات ان كان نوعا او فصلا كما ان اختلاف العوارض المشككة
في افراده يستند الى ذوات معروضاتها لا الى انفسها واعترض عليه بان حاصل الاستدلال
ان الذاتي لو كان في بعض افراده شديدا وفي بعضه ضعيفا مثلا لم يكن معنى واحدا
فيهما اذ الشديد لا يكون عين الضعيف فلم يكن معنى واحدا مقولا بالتشكيك عليهما بل يكون
في كل منهما معنى اخر وهذا منقوض بالعارض اذ لو كان العارض شديدا في فرد وضعيفا في فرد اخر

لم يكن معنى واحدا فيهما فلم يكن معنى واحدا مقولا بالتشكيك عليهما وليس الكلام في ان سبب
الاختلاف يكون هذا او لا في ان الاختلاف حينئذ بواسطة اقتضاء الذاتي بل في ان اختلافه
مستلزم لتعدده بواسطة ان لا اختلاف في الوجه وعلى هذا لا اشكال لما ذكره اقول
قد حمل كلام هذا الفاضل على جواب النقض ولا دلالة لكلامه على ذلك بل هو تقرير للنقض كما قال
وتقويته والحل المذكور في كلامه اخرا هو نقض تفصيلي اذ حاصل الكلام ان منع التشكيك في الذاتيات
وجوزتموه في العرضيات مع انه لا فرق بينهما اذ كما يجوز اختلاف العوارض بحسب اختلاف المعروضات
من غير تفاوت في مفهوم العارض كذلك يجوز التفاوت في الذاتيات بحسب اختلاف
الفصول والمشخصات من غير تفاوت في مفهوم العارض فكذلك الذاتي فكما تقتضي وحدة المعنى في العارض
بناء على ان الاختلاف راجع الى اختلاف المعروضات ومستند اليه كذلك يجوز ان يقتضي
وحدة المعنى في الذاتي وكون الاختلاف مستندا الى الفصول والمشخصات هذا هو مؤدى كلامه
وليس جوابا عن النقض اصلا كما حمله عليه بل تقوية له فظهر انه في واد وهو في واد وشتان
ما بين المريد والمراد ثم قال المعترض والتعرض عن هذا اصفى وبيان ان الذاتي لما ذا لا يكون
مقولا بالتشكيك فهو قد عرفت مما نقلناه انفا عن العلامة المحقق ان الاختلاف المعتبر
في التشكيك راجع الى وقوع الكلي وحصوله في افراده فاذن لا بد ان يكون للمشكك حصول في افراده
ثم حصوله في افراده بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن المحمول عليها مواطاة وذلك يقتضي اتحاده معها
كما هو في موضعه والمتحدان من حيث الاتحاد لا يمكن حصول احدهما في الاخر بل بحسب اخذ السبق
من غير اخذ غيره معه فان القوم قد ياخذونه بهذا الوجه ويسمون احكاما مثلا يقولون الماهية لا بشرط
في نفس الامر عن الوجود والعدم وهي في نفسها لا موجودة ولا معدومة واخذ الشيء بهذا المعنى
قد يسمى الاعتبار الذهني فان اخذت الافراد بذواتها ولم يوجد معها غيرها بحدها العقل مجردا
عن الكلي المشكك لم يعرض لها الكلي المذكور اما بعروض مبدئه لها في الخارج ان كان له مبدا فيه
كالاسود فان زيدا اذا اخذ بذاته ولم يوجد معه غيره كان عاريا عن الاسود في المرتبة لم
الاسود بواسطة عروض السواد واما باعتبار خارج عنها معها ان كان مبدؤه من الاعتبارات
كالموجود والمعدوم فان الوجود والعدم من الاعتبارات المنتزعة والموجود هو الماهية لا وحدها
بل مع الوجود كما ان المعدوم معتبر معه العدم ولما امتنع حصول الذاتي لدى الذاتي بهذا الوجه
ارصادا لو اعتبر ذو الذاتي بنفسها لم يكن في هذه المرتبة عاريا عن الذاتي لم يكن للذاتي حصول

اصلا لا بحسب نفس الامر ولا بحسب الاعتبار الذهني فلا يتصور اعتبار حصوله فيه بخلاف العرضي
فان له حصولا في افراده بهذا الوجه قطعا وكونه اختلاف هذا الحصول احد الوجوه المعتبرة
في التشكيك **قوله** فيه بحث اما اولا فلانا لا نم ان غرض الاستاد المحقق من الحصول ما ذكره
لم لا يجوز ان يكون مراده منه ما يلازم الوقوع على الافراد كيف لا وقد جعل قدس سره
الوقوع والحصول كليهما صفة للكلي والكلي ليس حاصلا في افراده بهذا المعنى كما عرفت.
وحمل الوقوع على الافراد على ما هو صفة للكلي والحصول فيها على ما هو صفة لمبدئه تعسف تمجه الطبع
السليم واما ثانيا فلانا لا نم ان خلو الماهية في حد ذاتها عن العوارض مع عروضها لها في نفس الامر
يصحح حصول تلك العوارض للماهية ولا حصول مبادئها فيها كيف وقد صرح بان الوجود لا عروض له
للماهية بحسب نفس الامر اصلا وعلى هذا التقدير يكون الماهية في بعض المراتب عارية عن الاتحاد
بمفهوم الموجود وفي بعضها متحدة معه من غير حصوله بنفسه او لمبدئه فيها في نفس الامر فيبقى
الاعتبار العقلي الذي لا يطابق نفس الامر في حصول مبدئه ولا تحرك فيه في الذاتيات ايضا اذ يمكن
اعتبار الانسانية في افراد الانسان كما اعتبر الوجود في افراد الانسان لا ينفك عن الاتحاد
بمفهومه في شيء من المراتب وافراد الموجود منفكة عنه في بعضها لا يجدي نفعا لاشتراكهما
في جريان الاعتبار الذهني وعدم حصولها في نفس الامر واما ثالثا فلان قوله بخلاف العرضي
فان له حصولا في افراده بهذا الوجه قطعا غير مسلم فان العرضي بمعنى الخارج المحمول والمحمول
متحد مع الموضوع كما ذكره ولا حصول له فيه في الواقع كما عرفت والاعتبار الذهني الذي
لا يطابق الواقع يجري في الذاتيات ايضا كما عرفت واما رابعا فلان ما ذكره على فرض صحته
انما يدل على ان التشكيك بحسب الاصطلاح لا يجري في الذاتيات لا على استحالة الماهية في الافراد
لان محصل ما ذكره ان المعتبر في التشكيك هو حصوله في افراده والتفاوت فيه والحصول منتف
في الذاتيات فلا يكون هناك تفاوت في الحصول فلا يكون تشكيكا فيبقى الكلام في انه لم لا يجوز
تفاوت نفس الماهية في افرادها بان يكون الماهية نفسها في بعضها ازيد واشد منها في بعضها
كما اورده صاحب الاشراق ولا يخفى ان ما ذكره لا يدفع هذا العرض وقد فصلنا الكلام في الحواشي
بحيث يندفع الشبه المتعلقة بالمقام باسرها **قوله** واثبات ان في الموجودات امورا وراء الماهية
والوجود المطلق وحصته قال بعض الفضلاء ان في افراد الوجود التي ليس الوجود المطلق طبيعة
نوعية لها على ما هو الحق امورا متخالفة الحقائق كما نص عليه المحققون لاتصافها بلوازم المهيات

المتخالفة

المتخالفة فان الوجود الواجبي مستغن عن الماهية والعلة ووجود الممكن يحتاج اليهما ولا شك
ان الاحتياج والغنى من لوازم الماهية وحينئذ لا بد ان يكون في موجود ما امور وراء الحصة والا كان
الوجودات متوافقة الماهية اذ الكلي بالنسبة الى حصته نوع كما نص عليه في المنطق واذا ثبت فرد ما
من الوجود وراء الحصة فقد ثبت في كل موجود وجود خاص وراء الحصة اذ البديهة لا تفرق بين موجود
وموجود في ثبوت ذلك الامر وعدمه واعترض عليه المصنف اما اولا فلان ذلك مصادرة
على المطلوب فانه استدل على ان للوجود افرادا في الماهيات بان له افرادا موجودة فيها
متخالفة اللوازم فمن لا يسلم ان للوجود افرادا كيف يسلم ان له افرادا متخالفة اللوازم فيها واما ثانيا
فلانا لا نم ان المستغني عن السبب والمحتاج اليه هو الوجود الواجبي والوجود الممكني بل المستغني
عن السبب والمحتاج اليه هو الواجب والممكن لا وجودهما لانه امر عقلي انتزاعي كما مر سابقا
واما ثالثا فلانه لو كانت للوجود افراد في الماهيات لكان ثبوت فرد الوجود للماهية فرعا لثبوتها
ضرورة ان ثبوت الشيء لاخر فرع على ثبوت الاخر فيلزم لها ثبوت قبل ثبوتها **اقول** حاصل
كلام الفاضل المنقول عنه هو الاستدلال بكلام المتاخرين على ان للوجود افرادا متخالفة الحقائق
فانهم صرحوا بان الوجود الواجبي مستغن عن العلة ووجود الممكن محتاج اليها ولما كان
الاحتياج والاستغناء من لوازم الماهية والحصص متحدة في الماهية فلا محالة يثبت له
فرد سوى الحصة وقوله ان في افراد الوجود امورا متخالفة الحقائق هو تحرير الدعوى والدليل عليه
قوله لاتصافها بلوازم المهيات المتخالفة الخ وليس في ذلك مصادرة على المطلوب اصلا لانه
استدلال بمقدمتين احديهما اختلاف الوجودات في الاحتياج والاستغناء وثانيهما
ان الاحتياج والاستغناء من لوازم الماهية وزعم ان كلتا المقدمتين مسلمتان عندهم
وما ذكره المعترض في سند منع كون المستغني عن السبب والمحتاج اليه هو الوجود الواجبي
ووجود الممكن من ان الوجود امر انتزاعي عقلي غير مستقيم اما اولا فلانه لا يجري في الوجود
الواجبي الذي هو عينه فانه امر حقيقي لا اعتباري تعالى عن ذلك واما ثانيا فلانه كما يستند
الحاجة الى السبب الى ذات الممكن باعتبار احتياجه في كونه موجودا كذلك يستند الى وجود الممكن
باعتبار كونه وصفا له وثابتا له وكونه امرا عقليا انتزاعيا لا يقتضي عدم احتياجه الى السبب
في تقرره بمعنى صحة انتزاعه اذ لا فرق بين الامور العقلية والخارجية في ان اتصاف الشيء بهما
وثبوتهما له محتاج الى السبب على ان كلام هذا الفاضل مبني على المقدمات المذكورة في كتب

المتأخرين وهم مصرحون باسناد الاحتياج والاستغناء الى الوجودين تارة والى الواحد
والمتكثر اخرى وكلاهما صحيح كما عرفت واما قوله لو كانت للوجود افراد الخ فهو لا يضر هذا الفاضل
لان غرضه ان كلامهم مشعر بما ذكره وما ذكره من المفسدة على تقدير التسليم ليس منشأه كون الوجود
ذا فرد بل اتصاف الماهية بالوجود سواء كان له افراد او لم يكن له الا الحصص بما ذكره المعترض
من عدم اتصاف الماهية بالوجود مصادم للبديهة على ان المتأخرين مصرحون بذلك لا اتصاف
وباتصاف الماهية بالوجوب بالعلة قبل الوجود فانهم يقولون وجب بالعلة فوجد ولذلك يسمونه
الوجوب السابق في مقابلة الوجوب اللاحق الذي هو الوجوب بشرط المحمول كما تقرر في موضعه
فهذا الاشكال متوجه عليهم سواء قالوا بان للوجود افرادا او لم يقولوا به فالجواب عن هذا
الفاضل ان يقال ما ذكره المتأخرون من ان الاستغناء والاحتياج من لوازم الماهية ارادوا به
انهما من لوازم الماهية المعروضة للوجود فلا يلزم اختلاف الموجودات بالماهية بل اختلاف
الموجودات فيهما فاستغناء وجود الماهية عن السبب واحتياجه اليه من لوازم الماهية فتدبر
قوله لانا لا نم ان التعقل سوى الوجود الخ اورد في حاشية ان فيه خلطا اذ هو منع
لمقدمة الاثبات لا المنع قال المعترض وهو ظ لكن ليس هذا المنع في كثير من النسخ ولا الالمام
ما قبله كما لا يخفى والعبارة هكذا اما في الخارج واما في الذهن فلا تعقل الشيء لا يستلزم تعقل علته
اقول هكذا وجدنا في النسخ التي وصلت الينا وكلامنا على ما فيها قوله بعد ان تم
لنا مقدمتان الخ ذكرت في الحاشية انه لا استدراك في ذلك على هذا الفاضل لان قول
هذا الدليل لو تم لدل وتوقف تمامه على المقدمتين لا يقدح في صحة ما ادعاه وانما كان الاستدراك
لو احتاج بعد التمام الى المقدمتين واعترض عليه بان تمام الدليل بصدق مقدمتيه واجتماعه
للشرائط المعتبرة في انتاج هذا الضرب من الشكل الثاني والمقدمتان اللتان يتوقف اثبات
زيادة الوجود الخ عليهما ليستا منهما فان مقدمتي الدليل هما ان الماهية واجزاءها معقولة والوجود
غير معقول وشرائط انتاج هذا الضرب من الشكل الثاني هي الامور المعلومة المعتبرة في انتاجه ومن البين
ان تحقق فرد الوجود في الممكنات ومعلوميته على الوجه الممتاز عما عداه ليستا منها الا ان يقصد
بهذا الدليل فيما لا فرد له اصلا كان تعقل الماهية واجزائها معقول واللازم غير معقول فتمام هذا
الدليل ليس موقوفا على ان يكون للوجود فرد وراء الحصة ولا على ان هذا الفرد معلوم لنا
بوجه ممتاز عما عداه وظهر ان الدليل المذكور يتم بدون هاتين المقدمتين فلا يكون تقدير تمامه

مستلزما لتقدير صدقهما اقول على ما ذكره المص هو ان تعقل الوجود ينفك عن تعقل الماهية
فاذا اجرى في الوجود الخاص يكون هذا الوجود الخاص ينفك عن الماهية في التعقل ولا شك
انه اذا لم يكن للوجود فرد لم يكن هناك وجود خاص فلم يصدق انفكاك الوجود الخاص عن الماهية
في التعقل وليس المراد بالانفكاك المأخوذ في اصل الدليل مطلق سلب التعقل عن احدهما
مع العلم بالآخر حتى يصدق بانتفائه بل العدول المستلزم لتحققه وذلك بين وظهر توقف
تمام الدليل على المقدمة الاولى واما توقفه على المقدمة الثانية فلما ذكره الشارح بعينه
وتفصيل المقام ان غرض الاستاد قدس سره ان هذا الدليل على تقدير تمامه يمكن اجراؤه
في الوجود الخاص وذلك انما يكون بوضع الوجود الخاص مكان الوجود المطلق فيقال
انا نعقل الماهية مع الجهل بالوجود الخاص وحينئذ يتوقف تمام الدليل على المقدمتين اذ لو لم يكن للوجود
فرد لم يصدق انا نعقل الماهية مع كون ذلك الفرد مجهولا لنا على ما نبهنا عليه ولو لم يكن
معلوما بكنهه او بالوجه المميز عن جميع ما عداه لم نعلم انه غير معلوم عند تعقل الماهية فلم يتم انا نعقل
الماهية مع عدم العلم بالوجود الخاص وعلى التقديرين لا يتم الدليل الذي ذكره وليس مراده
قدس سره ان هذا الدليل يدل على زيادة الوجود الخاص بدون تغيير في حده الاصغر
فان ذلك مما لا يتوهمه عاقل وقد اعترف به المعترض في الحاشية الاتية بهذه الحاشية
وهو ان معنى ما ذكره الاستاد قدس سره انه بعد تغيير الحد الاصغر الى الوجود الخاص
لا يحتاج الى مقدمة اخرى سوى المقدمتين المذكورتين في اصل الدليل فاذا كان الاستاد
في الوجود الخاص محتاجا الى المقدمتين اللتين ذكرهما الشارح لا يصح ما ذكره الاستاد
والجواب ان مثل هاتين المقدمتين موجود في الوجود المطلق فانهم اثبتوا الوجود المطلق
بدليل الاشتراك ولو لم يعلموا بالكنه بدليل البداهة فتمام الدليل بعد تغيير الحد الاصغر الى الوجود
الخاص مقدمة زائدة على ما اعتبر في الوجود المطلق والتحقيق ان مراد الاستاد هو ان الدليل
على الوجه الذي قرره وهو انا نعقل الماهية ولا نشك في وجودها بعد تعقلها كما في الوجود
المطلق ولا يرد عليه انه يتوقف على المقدمتين اما على الاولى فلانا لا نم ان المراد من الوجود
الخاص هو الفرد الحقيقي اذ يصدق على الحصة انه وجود خاص ولئن سلمنا ذلك يجوز ان يكون
مراده قدس سره انه على تقدير تحقق الوجود الخاص كما ذهب اليه الفاضل يدل هذا الدليل
على تقدير تمامه على زيادته واما على الثانية فلانه يكفي تصور الوجود الخاص بوجه ما للتغاير المقدم

اذ لو فسر الوجود الخاص بمعنى اخر صار النزاع لفظيا ولا شك ان الوجود الخاص لو كان
عين الماهية لم يقع الشك في وجودها مع تعقلها ولا يرد عليه انه على تقدير العينية لا يقع الشك فيه
كما لا يقع الشك في كون الماهية نفسها لما ذكرنا ان الوجود الخاص معلوم بهذه الامارة
ونزاعنا في ذلك ومن هيهنا يعلم ان لو قرر الدليل على ما ذكره الشارح انتهض مع ايراد
بما ذكرنا فتامل ان هذا الفرد معلوم لنا بالكنه او بوجه ممتاز عن جميع ما عداه
ذكر في الحاشية انه على التقدير يحتمل ان يكون معلوما لنا ولا نعلم انه معلوم اما على الثاني
فلانا اذا تصورنا الانسان بالضاحك فانا علمناه بوجه ممتاز عن جميع ما عداه ثم اذا
تصورنا بالحيوان الناطق يكون الانسان معلوما وربما لم نعلم ان الشيء المعلوم بوجه الضاحك معلوم
لجهلنا بان ما علمناه بوجه الضاحك هو بعينه الحيوان الناطق نعم ربما يتشبث على هذا التقدير بالمغايرة
بين تلك الماهية وذلك الوجه فقط واما على الاول فلانا اذا علمنا الشيء بالكنه كالانسان
بالحيوان الناطق مثلا ولم نعلم انه كنه الانسان فانا نشك في كونه معلوما بالكنه لجهلنا
بان الحاصل لنا هو كنه الانسان فيجوز عندنا ان يكون وجها من وجوهه وعلى هذا فلا نعلم
ان كنه الانسان غير معلوم لنا عند تعقل مثلا لجواز ان يكون معلوما ولا يعلم انه هو
فلا يحصل لنا العلم بمغايرته له نعم لو علمنا ان ذلك كنهه لاندفع ذلك ولعل هذا
مراد الشارح ولا يتاتى مثل ذلك في التقدير الاول كما لا يخفى بل غاية التكلف ان يقال
المراد بالوجه الثاني الذي يمتاز به في التعقل عما عداه ولا يخفى ما فيه من الركاكة والتعسف
ويمكن ان يقال لا يلزم من توقفه على المقدمتين ان لا يتوقف على غيرهما فيندفع الايراد
على تقدير كونه معقولا بالكنه ايضا بانضمام مقدمة اخرى هي العلم بكونه كنهها وسيجيء الكلام
في التقرير الاخر فانه لا يدل على المط بعد التتميم اصلا واعترض عليه بانه قد حكم الشارح بان اجزاء
هذا الدليل في الوجود الخاص يتوقف على العلم بالوجود الخاص اما بالكنه او بوجه يمتاز به
عما عداه وذلك لان اجزاءه فيه ان يقال الماهية واجزاؤها معقولة والوجود الخاص ليس
بمعلوم والحكم الثاني يتوقف على العلم بالوجود الخاص على الوجه المتميز عما عداه اذ لو لم نعلم
كذلك لم يتمكن من الحكم بانه ليس معلوما لجواز كونه معلوما ولم نعلم انه هو والحكم بان معلوميته
مستلزم لمعلومية معلوميته ليرد عليه ما ذكره من احتمال ان يكون معلوما لنا على التقديرين
ولم نعلم انه معلوم وفي قوله وعلى هذا فلا نعلم ان كنهه غير معلوم لنا ايهام العكس اذ الدعوى

ان العلم بمغايرة الوجود الخاص للماهية من هذا الدليل مستلزم للعلم بكنه الوجود الخاص او بوجه
يمتاز به عما عداه لان العلم بكنه الوجود مستلزم للعلم بمغايرته للماهية لتوجه عليه ما ذكره من جواز
كون الوجود معلوما بالكنه ولا نعلم المغايرة **اقول** هذا من العجائب التي ليست عجائبا في هذه
الايام فان كلامي صريح في على التقدير ايضا لا نتمكن من الحكم بانه غير معلوم لاحتمال كونه معلوما
ولا نعلم انه معلوم بمثل ما ذكره الشارح فلا يتم الدليل بضم المقدمتين كما ادعاه الشارح بقوله نعم
بعد ان ثبت مقدمتان فالاعتراض انما نشأ من سوء فهم المراد من الايراد على تقدير
عدم العلم بانه هو لا نتمكن من الحكم بانه غير معلوم فلا يتم الدليل بعد الضم ايضا لاحتمال كونه معلوما
ولم نعلم انه معلوم لعدم العلم بان المعلوم هو الوجود الخاص ان عدم العلم بانه هو يوجب عدم الجزم
بانه غير معلوم لاحتمال كونه معلوما ولم نعلم انه معلوم لعدم العلم بخصوصه وليس فيه ما يوهم
ان مدار الايراد على ان الشارح حكم بان معلومية الشيء مستلزم لمعلومية معلوميته حتى يكون ذكره
من ايهام العكس فهو توهم العكس وذلك لان الشارح ادعى تمام الدليل بعد ضم المقدمتين فلا وجه له
لعدم الاحتمال القادح في الحكم بان الوجود الخاص غير معلوم والايراد انه لا يتم بعد ذلك
ايضا لقيام ذلك الاحتمال بحاله قوله بالكنه او بالوجه اوردت في حاشيتي ان معنى
تصور الشيء بالكنه هو ان يكون نفسه متمثلا في الذهن والتصور بالوجه ان لا يكون هو
متمثلا بل ما يصدق عليه على وجه يتمكن النفس من التوجه به الى ما يصدق هو عليه فالمراد بالهوهوية
في الاول متحدان بالذات وفي الثاني متغايران بالذات متحدان اتحادا بالعرض وتحقيق ذلك
ان اتحاد الشيء بما هو الذي له اعم من اتحاده بالعرض الصادق عليه فان الاول اتحاد
بالذات والثاني اتحاد بالعرض ومصداق ذلك الاتحاد هو ها هو مبدأ الاشتقاق
حقيقة او اعتبارا ومفهوم الهوهو مطلق الاتحاد وهو مشترك بين الذاتيات والعرضيات
الا ان مصداق الحمل فيهما مختلف فاذا وجد فرد من الماهية في الخارج كان ذاتياته موجودة
فيه بالذات وعرضياته موجودة فيه بالعرض فان الوجود العارض للماهية المعروضة عارض
عارض للعرضي فانه مغاير لها بحسب الماهية والحمل يعم له معها علاقة وارتباط فيتصف بالاتحاد
بوجه ما نظرا الى اتحاد القطن والابيض مثلا من حيث عارض البياض وكما ان وجود الماهية في الخارج
ينسب الى عرضياتها بالعرض كذلك وجود عرضياتها في الذهن ينسب اليها بالعرض اذا التفت
النفس بها اليها اي لاحظها بحيث يطلق عليها فيهما بعكس في الوجودين واعترض عليه اما اولا

فان المتصور بالوجه لو لم يكن متمثلا في الذهن لم يكن معلوما لان العلم عبارة عن التمثل على ما حقق
في موضعه واذا لم يكن معلوما لم يكن التوجه اليه بالامر الصادق عليه ولا بغيره لامتناع التوجه
الى المجهول واما ثانيا فلان العرضي كالكاتب لو كان مغايرا للانسان مثلا في المفهوم والتعقل
في الخارج لم يكن فيه عينه فلا يصح ان يقال احدهما عين الاخر فيه على ما يقتضيه حمل المواطاة
ولو كان بينهما تغاير في التعقل والتحقق من العلاقة والارتباط لا يستقيم بذلك ان الحكم بالاتحاد بينهما
في متعلق لا بان احدهما عين الاخر الا ترى انه يصح ان يقال القطن والثلج متحدان بالمحمول ولكن لا يصح
ان يقال احدهما عين الاخر وما حسب بعضهم من ان حمل المواطاة في العرضيات بمعنى اخر فيحتج
ابطاله ويعضده انهم جردوا القضية عن خصوصية المواد وعبروا عنها بج وب وبينوا معناها
ولو كان لها معنيين كيف يمشي هذا واما ثالثا فلانه ان اراد بقوله وجود الكنه في الخارج
منسوب الى عرضياته بالعرض انه منسوب اليها على سبيل التجوز فلا فائدة فيه وان اراد انه
اليها حقيقة وانها توجد بذلك الوجود فهو كلام خال عن التحصيل اذ لا معنى لوجود الشيء
بوجود غيره وان اراد امرا اخر فلا بد من بيانه لينظر في حاله وكذا الكلام في نسبة وجود
عرضيات الكنه اليها في الذهن اقول اما الاول فمندفع بانه كما ان الوجه معلوم بالعرض
بمعنى انه قد علم ما له اتحاد معه في نحو من انحاء الوجود كذلك هو متمثل بالعرض بذلك المعنى
وكيف يتوهم انه اذا علم الكاتب كان كنه الانسان متمثلا في الذهن مع انه ليس في الذهن
الا صورة الكاتب وما ذكره من انه لو لم يكن معلوما لم يمكن التوجه اليه مندفع بما ذكرنا اخرا
من ان المراد بالوجه ملاحظة الوجه على الوجه الذي ينطبق عليها فانا اذا لاحظنا الكاتب مثلا
على الوجه الذي يصير عنوانا لافراده كما في قولنا كل كاتب كذا فقد لاحظناه على ذلك الوجه
بخلاف ما اذا لاحظناه على الوجه الذي لا يصلح لذلك كما في موضوع القضية الطبيعية وهذا
هو الفرق بين العلم بوجه الشيء والعلم بالشيء بالوجه لا ما يتوهمه القاصرون من ان الفرق بينهما
بحسب المراد اذ المعلوم في الصورتين في الحقيقة هو الوجه لكن في الصورة الاولى لم يلاحظ
من حيث يصلح للانطباق بخلاف الصورة الثانية واما الثاني فلان حمل المواطاة هو الحكم بالاتحاد
اعم من ان يكون اتحادا بالذات او بالعرض الا ترى انه قال في التجريد بعد ذكر اقسام
والحمل على هذا النحو قد صرح بان مفهوم القضية مطلق الاتحاد وقد عبر القدماء عن اقسامه
لوحدة المقارنة للمغايرة بالحمل كقولهم في عارض الابيض كما في التعليم الاول الجسم

حينئذ من شيوع تعميم التعارف حصص الحمل ببعض اقسام الاتحاد وقد فصلنا ذلك في موضع
من حواشينا وجعل الحمل في العرضيات بمعنى اخر وان كان غير مستقيم ولم يقل احد ما بقول
هو ان مصداق الحمل مختلف لا معناه اذ من البين ان معنى الحمل ومعناه غير مختلف في المواد
لكن ما ذكره من التأييد بالتجريد لا يسلم عن المناقشة واما الثالث فظهور ان المراد الشق
الاول من الترديدات ولا يذهب الوهم الى غيره كما في سائر صور الاتصاف بالعرض كالحركة
المنسوبة الى جالس السفينة بالعرض وغيرها وليت شعري لماذا خصص عدم الفائدة بهذه
الصورة التي ذكرها مع شيوع صور الاتصاف بالعرض وجريان الوجوه المذكورة فيها من غير فرق
على ان الفائدة ظاهرة والجواب عن هذا الدليل ودليل الفكاكة به اعترض
بان هذا الجواب غير سديد لان حمل الذاتيات على الماهية المجملة وهي التي يوصل الحد الى تفصيله
ويكون جوابا للسؤال بما هو عن افراد النوع من غير زيادة لا يحتاج الى الاستدلال
بل هو ضروري مثلا اذا لاحظنا الماهية المجملة الانسانية المعبر عنها بمعنى العربية والتركي بلفظ
بشر ومردم ولاحظنا ذاتياتها كان حملها عليها باسرها ضروريا ومن علته لم يفهم ما
وهذا هو الذي عد في المتن لان حمل الذاتيات على الماهية المفصلة لا يحتاج الى الاستدلال
لان العرضيات ايضا كذلك كما ان الحيوان الناطق حيوان وناطق كذلك الحيوان اولا
وحينئذ تم الدليل من غير احتياج الى تعقل الماهية بكنهها نعم تقرير الدليل على ما اختاره
الشيخ يتوقف عليه فان قلت يحتمل ان يكون تلك الماهية المجملة نظرية فيكون حكمها حكم الكنه
قلت تلك الماهية المجملة من حيث هي مجملة معلومة بالبداهة غالبا وتعقل الذهن منها الى
ولا يكتسب اما بالحد فلانه يوصل الى تفصيلها لا اليها مجملة واما بالرسم فلانه الى وجه عرضي
لا يقع في جواب ما هو وتلك تعرفه وهي معلومة من حيث وضع اسامي المهيات كالانسان
والفرس بازائها فهي معلومة بالضرورة سلمنا توقف الدليل على تعقل الماهية بكنهها لكن ذلك
لا يقدح في الاستدلال اصلا لان حمل الوجود على كنه كل منها اذا اخذت بذاتها
من غير التفات الى ما هو غيرها مفيد ومحتاج الى الاستدلال بالبداهة غاية الامر ان بعض
تصورات ذلك الحكم وهو كنه الماهية نظري في الاغلب ومن البين ان الحكم الضروري الذي
يكون بعض اطرافه كسبيا لا يصح الاستدلال ولا يصح ابطاله ومع ذلك مثلا اذا قيل الانسان
مركب من امور لا يمنع ولا يبطل هذا الحكم بان تصور كنه الانسان نظري وما يكون فيه من القصر

فهل يجوز ان يكون الماهية المجملة مدركة بوجه يكون حمل الوجود بالقياس اليها محتاجا
الى الاستدلال ولا يكون بالقياس الى ما هو كنهه كذلك كما اذا تصورنا الانسان
بالضاحك لا يكون حمل الحيوان عليه ضروريا وفيه بحث اذ لا يجوز مثلا تصور الانسان بالضاحك
كما بيناه في حاشية شرح المطالع بل المتصور حينئذ هو الضاحك والحكم عليه بسرايته الى الانسان
بالعرض وعلى تقدير جواز ذلك يكون الحيوان بالقياس اليه عرضيا ولم يكن مما نحن فيه
اقول من الامور المشهورة بين القوم ان الفرق بين الحد والمحدود بالمفصل والمجمل بمعنى
ان الحد مفصل والمحدود مجمل ولم ينقل بعكس ذلك احد سوى هذا المعترض وما ذكره في جواب
السؤال المصدر بقوله فان قلت لا يقع جوابا عنه اذ السؤال احتمال النظرية والجواب
ان الغالب هو البداهة وغلبة البداهة على تقدير التسليم لا تنافي احتمال النظرية بل يستلزمه
كما لا يخفى وكون الحد موصلا الى التفصيل لا الى المجمل خلاف ما تقرر في الصناعة كما مر وعدم
وقوع الرسم في جواب ما هو ممنوع كما سبق ووضع اللفظ بازاء المعنى يستلزم تصور ذلك
المعنى بوجه ما لا بكنهه الا ترى انك اذا رايت شبحا من بعيد امكنك ان تضع لفظا بازائه
قبل ان يتعين عندك حقيقته ولو سلمنا توقف الدليل بمعزل عن منع غير موجه لان كلام الشيخ
حاصله منع المقدمة القائلة بافادة الحمل والحاجة الى الاستدلال على تقدير التصور بالكنه
لا توقف الدليل على تعقل الماهية بالكنه وتحريره انما يتم لو كان الماهية متعقلة بكنهها ومع ذلك
كان حمل الوجود عليها مفيدا واحتيج الى الاستدلال واما الان فيحتمل ان يكون افادة الحمل
والحاجة الى الاستدلال لعدم تعقلها بالكنه فالافادة والحاجة انما يدلان على المطلوب
لو كانت الماهية متعقلة بالكنه وظاهر ان المنع الذي نزل عنه المعترض مع انه ليس على قانون
التوجيه لا ربط له بكلام الشيخ ودعوى البداهة في الافادة والحاجة على تقدير التصور بالكنه
غير مسلم بل قال الشيخ في التعليقات واجب الوجود ذات لا يمكن الا موجودة وما ذكره
من ان المتصور هو الضاحك والحكم عليه يسري منه الى الانسان بالعرض وهو ما ذكرناه بعينه
واعترض عليه وذلك من حسنات حاشيته على المطالع شكر الله سعيه ثم الترديد الذي ذكره
على ما ذكره في كون ذي الوجه معلوما بالعرض يجري بعينه فيما ذكره ههنا قوله اذ معناه
ان ثبت ما يثبت له الوجود قلت في الحاشية اذا اخذت القضية سالبة لم يكن حكما باجتماع
النقيضين اذ صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان على افراده في نفس الامر فقد يكون

ان تصور

صدقها بانتفاء صدق العنوان وان اخذت معدولة فصدق قولنا السواد ليس بموجود
معدولة ممنوع عند الخصم واعترض بان الحكم المذكور في المحصورة والمهملة على المتصف
بالعنوان بالفعل او بالامكان على اختلاف المذهبين كما هو المشهور والحكم في السالبة
على ما هي عليه الحكم في الموجبة والا لم يكونا متناقضين فقولك السواد ليس بسواد كان
حكما بسلب السواد عن المتصف وهو المعنى بالحكم باجتماع النقيضين واما قوله صدق السالبة
لا يقتضي صدق العنوان على الافراد في نفس الامر فان اراد به ان العنوان قد يفارق
عن الافراد فيها وحينئذ يصدق السلب دون الايجاب فذلك مسلم فيما نحن فيه اذ العنوان
ذاتي للمتصف به فكيف يصح ان يفارقه وان اراد ان السلب يصدق فيها بانتفاء
المتصف والوصف معا حتى اذا انتفى السواد راسا يصدق ان السواد ليس بسواد فكيف يحكم
اذ الحكم على التقدير المذكور على المعدوم وهو ليس بسواد فاذن يصدق ان المعدوم ليس بسواد
لا ان السواد ليس بسواد اقول الحكم في القضية السالبة على ما حكم عليه في الموجبة لكن
صدق الموجبة يقتضي صدق العنوان بخلاف السالبة فان صدقها قد يكون بانتفاء صدق
العنوان وفرق بين الحكم وصدقه وذلك مما لا يخفى على المتدرب في المنطق ولو صح ان السلب
رفع الايجاب فصدق قولك السواد سواد يستدعي صدق السواد في نفس الامر
على شيء اما اذا ورد حرف السلب عليه وقيل ليس السواد بسواد فصدقها قد يكون بانتفاء
صدق السواد على شيء من الاشياء وهو ظاهر لا سترة به وقوله الحكم على التقدير المذكور
على المعدوم وهو ليس بسواد من قبيل اشتباه الصدق بالحكم اذ الحكم في السالبة على السواد
لكن صدقها يكون بعدم السواد فالحكم في الايجاب والسلب كليهما على مفهوم واحد هو
السواد لكن صدق الايجاب يقتضي تحققه بخلاف صدق السالبة ولذلك اشتهر بين القوم
ان المعدوم يسلب عنه جميع المفهومات حتى نفسه قوله كان مناقضا لتلك القضية الخ
اورد في حاشيته ان القضية الصادقة في نفس الامر هو ان السواد سواد بالضرورة ما دام
موجودا بحد الوجودات اذ السواد المعدوم ليس بسواد على ما تقرر من ان صدق الموجبة
يستدعي وجود الموضوع وان السالبة يصدق بسلبه فاذا كان الوجود عين السواد
كان الصادق ان السواد سواد ما دام سوادا وقولنا السواد ليس بموجود على هذا التقدير
في قوة قولنا السواد ليس بسواد وهو لا يناقض ما هو صادق عليه ولا ينافيه بل المنافي له

قولنا السواد ليس بسواد حين هو سواد وهو ليس عين قولنا السواد ليس بموجود ولا لازما
له وانما يكون عين قولنا السواد ليس بموجود حين هو سواد وصدق ذلك ثم وتوجيه
آخر قولنا السواد ليس بموجود انما يصدق في السواد المعدوم وهو كما انه ليس بموجود
ليس بسواد وقولنا السواد سواد انما يصدق في السواد الموجود وهو كما انه سواد فهو موجود
ثم ذكرنا وجه التفصي عن هذه الشبهة كما يظهر عند الرجوع الى الحاشية ولم ينقله المعترض
واعترض عليه بانه لا يلزم من كذب الحكم بالسوادية على السواد الموجود ليكون الصادق هو
ان السواد سواد دائما موجودا او ما دام سوادا الا ان السواد في نفسه مع قطع النظر
عن الوجود والعدم سواد كما قرروا في قولهم الماهية من حيث هي ليست الا هي فاذن يصدق
قولك السواد سواد بلا تقييد بما دام موجودا او ما دام سوادا ويكون سلب السوادية عنه
مناقضا ولا يلزم من كون السوادية في حال الوجود ان يكون الحكم بالسوادية مقيدا به والا لكان
كل قضية موجبة مقيدة بهذا القيد وليس كذلك ولا خفاء في ان تقييد الموضوع
بالعنوان لا يعتبر الا اذا كان العنوان من عوارضه اما اذا كان نفسه كما نحن فيه
فلو قيد به لزم تقييد الشيء بنفسه وهو حاصل عن التحصيل ومدار كلام هذا الفاضل ههنا على ذلك
ق **اقول** قد خلط صدق الحكم بنفس الحكم اذ ما ذكرناه هو ان سلب السواد عن السواد انما يصدق
في السواد المعدوم لا ان الحكم يختص بالسواد المعدوم او الموجود فقوله لا يلزم من كذب
الحكم بالسوادية على السواد المعدوم ان يختص بالسواد المعدوم او الموجود فقوله لا يلزم
من كذب الحكم بالسوادية على السواد المعدوم ان يختص الحكم بالسوادية على السواد الموجود
منع لمقدمة ليست لها عين ولا اثر في كلامي وما ذكره من ان السواد في نفسه
مع قطع النظر عن الوجود والعدم فمسلم ولا يجديه وان اراد انه يصدق سواد كان
موجودا او معدوما فغير مسلم اصلا وهو سيما في تقرر عنده من ان الوجود متقدم على جميع
الذاتيات اذ حينئذ ما لم يوجد لم يكن سوادا بل صرح في بعض حواشي الكتب ان العقل يحكم
بانه وجد فصار انسانا واذا كان كذلك فكيف يكون السواد مع قطع النظر عن الوجود
سوادا ومعنى كلام القوم ان للعقل ان يعتبر السواد مثلا في نفسه ولا يلاحظ معه شيئا
من العوارض والاوصاف وحينئذ يجده خاليا عن غير الذاتيات لا انه يحكم بانه متحد
مع شيء من المحمولات بدون الوجود وقوله لا يلزم من كون السوادية في حال الوجود

ان يكون الحكم بالسوادية مقيدا به منع لمقدمة لم يدعها احد كما اذا ذكره هو ان صدق
الحكم بالسواد على السواد مشروط بوجوده لا ان الحكم مقيد به واين احدهما من الآخر
فاذا كان السواد او غيره صادقا على شيء بشرط ما صح الحكم عليه بدون التقييد لكن يكون
صدق ذلك الحكم مشروطا به وبذلك يفرق بين الدائمة بشرط الوجود والتي تسميها
المتأخرون ضرورية مطلقة وبعضهم وبينهما حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع ما دام موجودا
كما يعرف في موضعه ثم انا قد ذكرنا وجه التفصي عن ذلك في الحاشية وتركه المعترض
وما قوله لزم تقييد الشيء بنفسه فان ما ذكره من ان تقييد الموضوع بالعنوان انما يعتبر اذا كان
العنوان من عوارضه موقعه ما ذكره في الجواب من ان ذلك غير متمشٍّ على تقدير
العينية وقد انتحله المعترض مع ادنى تحريف في اللفظ الا انهم قالوا الواجب
فرد خاص للوجود المطلق اعترض عليه بانه غير مسلم اذ لو كان فردا للوجود المطلق عند الحكماء
كان الوجود موجودا في الخارج وليس كذلك كما نقله الشارح عن الشيخ الفارابي
ان الوجود ليس بموجود والحق انه تعالى ليس فردا للوجود عندهم بل هو فرد للموجود
لكن ليس له ماهية اصلا فهو الموجود البحت لا انه الوجود وهذا هو المراد بقولهم
ماهيته نفس انيته لا ان الله تعالى ماهية هي الوجود وارشدك الى ذلك تصحيح كلام الشيخ في كتاب
الشفاء وستجيء تفصيل ذلك **اقول** الذي يرشد اليه كلام الشيخ وغيره في الشفاء
وغيره ان الواجب تعالى وجود خاص قائم بذاته فهو موجود بذاته لان الوجود مثلا
لو قام بغيره كان وجوده لغيره فكان الغير موجودا به فاذا قام بنفسه كان وجودا لذاته
فكان موجودا بذاته كما انه تعالى عالم بذاته لان العلم هو الصورة المجردة فان كانت قائمة
بغيرها كانت علما لذلك الغير وصيرته الغير عالما فاذا قام بذاته كان ذاته عالما بذاته
وقس عليه سائر الصفات كالقدرة والارادة حتى قال بعضهم لو فرضنا الطعم مجردا
عن المادة كان طعما لنفسه وقال بهمنيار في كتاب البهجة والسعادة لو قامت الصورة
المحسوسة بنفسها كانت حاسة ومحسوسة فالوجود وما نسبه الى ذاته تعالى اسوة حسنة
لسائر صفاته بل لسائر الصفات وذلك اسوة حسنة بالوجود واما كون مفهوم الوجود
من الامور الاعتبارية غير موجود في الخارج فلا ينافي ان يكون له فرد موجود كما ان
مفهوم الشيء والممكن ونظائرهما من المعقولات الثانية من الامور الاعتبارية على الامور

الموجودة في الخارج مع ان تلك المفهومات غير موجودة في الخارج ولقد فصلنا
ذلك في سبحي تحقيقه مع تجريده عن الحواشي او وجودها فالتوقف على نفسه
اورد في حاشية ان للطالب في هذا السؤال ان يقال تحصيل الحاصل اذ المقارنة لا يستلزم
التوقف اصلا وحينئذ فالجواب منع استحالة تحصيل الحاصل بمعنى ذلك التحصيل انما المحال
تحصيله مرة اخرى واعترض عليه بان مجرد المقارنة وان لم يستلزم التوقف لكن مقارنة
الوجود مستلزم للعلم بتقدم الوجود على سائر الصفات وعلى تقدير تسليم ان تكون مقارنة
الوجود ايضا غير مستلزمة لعدم ورود المنع على مقدمة الدليل انما يكون سببا للعدول
الى دليل اخر اذا كان الاخر سالما عن المنع وما اختاره غير سالم عنه لورود المنع
على بطلان اللازم كما اعترف أقول لا يخفى على من له ادنى مسكة ان مقارنة الشيء
للوجود لا يستلزم توقفه عليه وما ذكره المعترض في كلامه من ان الوجود مقدم
على جميع الصفات حتى الذاتيات ممنوع كما فصلناه في مواضعه ولئن فرضنا تقدم الوجود
على سائر الصفات فالمفروض ههنا مقارنة الوجود للوجود نفسه ولا ما يستلزم
التوقف فالملازمة المذكورة في الشرح لا وجه لها ظاهرا بخلاف ما ذكرناه وكلامنا
في الملازمة فورود المنع على بطلان التالي لا يقدح في كون الملازمة التي ذكرناها اظهر
واما ما لزم ان لو كان المعروض هو الماهية بشرط الوجود اعترض عليه
بان المقدمة القائلة بان ثبوت الصفة للشيء موقوف على وجود المثبت له قاعدة بديهية
لا يستثني العقل منها صفة الوجود ومقتضى ان يكون معروض كل صفة هو الماهية بشرط الوجود
ويلزم من ذلك امتناع عروض الوجود للماهية في نفس الامر والتحقيق الذي لا محيد عنه
ان العروض على نحوين احدهما بحسب نفس الامر بان يكون فيها امر قائم باخر سواء كانا
في الخارج او في الذهن او احدهما في الخارج والاخر في الذهن كالعلم القائم بالذهن
والثاني بحسب الاعتبار الذهني بان يكون الموصوف بحيث اذا اعتبره العقل ذاته ولم يعتبر
غيره يجده في هذه المرتبة خاليا عن الصفة ثم يجده بعد تلك المرتبة موصوفا بها كالماهيات
على ما سيق والوجود قد يراد به المعنى المصدري المتبادر منه وقد يراد به مفهوم الموجود
ولا يجوز عروض شيء منهما للماهية في نفس الامر لان عروض الشيء لاخر وثبوته له فرع الوجود
المعروض فيكون للماهية وجود قبل وجودها منه وانه مفهوم الموجود متحد مع الماهيات

في نفس الامر والمتحدان يمتنع عروض احدهما للاخر حيث اتحدا ولا عروض للوجود
بالمعنى المصدري لها بحسب الاعتبار الذهني ايضا لان العقل وان وجد الماهية خالية
عنه اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة لكنه لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفا به لانه يجدها موجودا
ولا يلزم من ذلك قيام الوجود بها فان صدق المشتق لا يقتضي قيام مبدا الاشتقاق
به كما مر وسيأتي ايضا واما الوجود بمعنى الموجود فهو يعرض للماهية بحسب الاعتبار الذهني
حيث يجد العقل الماهية اذا اخذها بذاتها من غير ضميمة عارية ويجدها في المرتبة الثانية
عارضا لها ولهذا الحكم بانه عرض عام لها وقد نص المص على هذا بقوله والماهية من حيث
هي هي فان قيل لماذا امتنع عروض مفهوم الموجود وقيامه بالماهية في نفس الامر وذلك
جائز في الاعتبار الذهني قلت لانهما في نفس الامر امر واحد لا تعدد فيه اصلا كان السواد
الموجود مثلا في نفس الامر شيء واحد ذاتا ووجودا فلا يتصور هناك نسبة بينهما بالقيام
ونحوه واما في الاعتبار الذهني فهما شيئان لان العقل قد فصل هذا الشيء الواحد الى ماهية
موجودة متأخرة عنها فيتصور النسبة بينهما بهذا الاعتبار وعلى هذا لا يرد ما اورده الشارح
لانا نختار ان المراد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود ولا العدم معتبرا معها قوله فهو اخص
بالواسطة قلنا الواسطة بينهما في نفس الامر ممتنع لا في الاعتبار الذهني فان الماهية اذا اخذت
بذاتها ولم يوجد معها غيرها فهي لا موجودة ولا معدومة بمعنى ان العقل يجدها في هذه
المرتبة خالية عنهما ولا يلزم التناقض لان عروض الوجود لها في المرتبة الذي بعد هذه المرتبة
وهي حال انتساب هذه المرتبة اليها في نفس الامر ولا يلزم تقدم وجود الماهية على عروض
الوجود لها هناك كما يلزم ذلك لو كان عروض الوجود لها في نفس الامر لان عروض
الشيء لاخر في نفس الامر مسبوق بوجود المعروض لا العروض بحسب اعتبار الذهن وذلك ظ
أقول التحقيق الذي لا محيد عنه ان اتصاف الشيء بالشيء يستلزم وجود الموصوف لا تقدم
وجوده عليه ومن العجب ان القائلين بالتقدم صرحوا بان اتصاف الماهية بالوجود متقدم
على اتصافها بالوجود وسموا بالوجوب السابق وبان اتصاف الماهية بالامكان متقدم
على وجودها بمراتب ومثل هذا الاتصاف وانت تعلم ان القدر الضروري هو ان موضوع
الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا اذ لو لم يكن موجودا لصدق السالبة التي هي نقيضها
بان المعدوم لا يتحد مع شيء من الاشياء واما تقدم وجود الموضوع على اتحاده

مع المحمول واتصافه بمبدأ المحمول ممنوع اذ لا يقتضيه ولا برهان كشف وقد يكون
المحمول نفس الوجود او ما هو سابق عليه واما ما ذكره المعترض وسماه نقضا لا محيد عنه
فلا مفر الا اما اولا فلما عرفت من ان ما ذكرناه من منع وجوب التقدم مما وجه
عما ارتكبه من التعسف واما ثانيا فلانه صرح بان الوجود بمعنى الموجود ليس عارضا
للماهية في نفس الامر بل في اعتبار العقل ومعلوم ان اعتبار العقل اذا لم يطابقه
نفس الامر كان كاذبا فالقول بعروض الوجود للماهية يكون كاذبا سواء اخذ بالمعنى المصدري
او بمعنى المشتق اذ المعنى المصدري عنده ليس عارضا اصلا ومعنى المشتق عنده عارض
بالاعتبار المخالف لما في نفس الامر واما ثالثا فلان من المعلوم ان ما لا يصدق
على الشيء ولا يكون عارضا له في نفس الامر يكون ذاتيا له اولا واسطة بين الذاتي
والعرضي فيلزم كون الموجود ذاتيا في نفس الامر عارضا له بحسب الاعتبار المحض
واما رابعا فلان قوله وتحرره في المرتبة الثانية انها عارض من الخلط بين العروض بمعنى
العام والعروض بمعنى كونه خارجا محمولا اذ الموجود عارض بالمعنى الثاني ولا قائل فيه على ما
المشهور من الجمهور واما خامسا فلان ما ذكره في نفي الاتصاف بالوجود في نفس الامر
لا يجري في جميع الامور الاعتبارية فان مفهوم الممكن مثلا متحد مع الماهية المعدومة ذاتا
ووجودا في نفس الامر والمتحدان يمتنع عروض احدهما للآخر بحسب اتحادا ولا عروض للامكان
بحسب المعنى المصدري بل بحسب الاعتبار الذهني ايضا لان العقل وان وجد الماهية خالية عنه
اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة لكن لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفة به لانه يجدها حينئذ ممكنا
ولا يلزم من ذلك قيام الامكان بها فان صدق المشتق لا يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق
واما الممكن فهو يعرض للماهية اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة عارية عنه ويجده في المرتبة الثانية فانما يجدها
عارضا لها ولذلك يحكم بانه عرض عام لجميع ما ذكر من المقدمات جار فيها وفي
غيره من الامور الاعتبارية كالامكان والمعلومية وغيرهما وحينئذ لا يجري المقدمة المذكورة
في اثبات الوجود الذهني لان محصل ذلك الدليل على ما صرح القوم انا نحكم على المعدومات
الخارجية بامور ثبوتية حكما صادقا وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فلا بد لتلك المعدومات
من وجود واذ ليس في الخارج فهو في الذهن ومن المعلوم ان المعدوم انما يتصف بالامور
الاعتبارية فقط على ما ذكره لا اتصافا لها بحسب نفس الامر فلا يلزم وجود تلك المعدومات

في نفس الامر مع ان القوم يستعملون هذه المقدمة في اثبات الوجود الذهني ويعتمدون
عليها واما سادسا فلانه لما كان الموجود عنده متقدما على الماهية في نفس الامر فاذا فصل
العقل الماهية الموجودة الى ماهية ووجود فلماذا اعتبر الماهية متقدمة والوجود متأخرا ولم يفصل
الى موجود متقدم وماهية متأخرة كما هو الواقع عنده وكما يفصل الى الموصوف متأخرة وصورة
متقدمة واما سابعا فلما فيه من الخبط فان السائل لم يجعل المحذور في الشق الاول الاعتراف بالواسطة
بل جعل المحذور في الشق الثاني هو ان يكون المراد ما لا يكون موجودا ولا معدوما في الواقع
وجعل محذور الشق الاول شيئا اخر هو ان العروض كاف في لزوم المحالات المعترض
اختار الشق الاول ودفع محذور الشق الثاني كما ترى ونسب الى السائل ارادة هذا المحذور
في هذا الشق حيث قال فهو اعتراف بالواسطة وذلك فرية بلا مرية واما ثامنا فلان فيهن
محيصا اخر وهو ان يقال صدق المشتق قد يكون بقيام مبدأ الاشتقاق بان يكون مبدأه
عرضا قائما به كصدق الابيض على الجسم بواسطة قيام البياض وقد يكون بواسطة نسبة له
الى المبدأ كصدق الحداد على زيد بسبب كون الحديد موضوع صناعته كما صرح به في التحصيل
وقد يكون بسبب كون ما صدق عليه بحيث يصح انتزاع ذلك المشتق عليه كالامور
الاعتبارية مثل الموجود والممكن ونظائرهما وفي القسم الثالث ليس للمشتق مبدأ
قائم بذلك الشيء فاما خارجيا بل ينتزع العقل منه اضافة الى مفهوم المشتق كالموجودية
والممكنية وهما المراد بالوجود والامكان والماهية متصفة في نفس الامر بهما فان العقل
اذا استشعر من امر وصفا يحكم باتصافه بذلك الوصف من غير توقف على علمه بوجود
ذلك الوصف في الخارج او في الذهن ولذلك اختلف الحكماء في وجود الاضافات
بعد اتفاقهم على اتصاف الماهيات بها وتلك الاضافات المنتزعة ليست مبدأ للمشتق حقيقة
بل هي شبيهة به فان السواد هو مبدأ الاسود والاسودية اضافة متأخرة عن السواد
وههنا ليس شيء بمنزلة السواد بل انما ينتزع من نفس الماهية افراد الموجود والممكن ونظائرهما
الى مفهوميهما الموجودية والممكنية واتصاف الماهية بهما متأخر عن اتحادها بالموجود والممكن
فان معنى الموجودية كون الشيء فردا من افراد الموجود وذلك صفة تتصف بها الماهية
في نفس الامر بمعنى صحة انتزاعه منها اذ لا يتوقف الاتصاف على وجود الصفة في ظرف الاتصاف
وانكار اتصاف الماهية بالوجود والامكان ونظائرهما مخالف للعرف العام والخاص

بل للقطرة فان القطرة كما يحكم بان زيدا متصف بالبياض مثلا يحكم بانه متصف بالوجود
وغيره من الامور الاعتبارية ومن ذلك التفصيل يخرج الجواب عما يرد على المقدمة
القائلة بان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وعلى هذا لا يحتاج الى نفي اتصاف
الماهية بالوجود بحسب نفس الامر والتعسفات التي احتملها هذا المعترض وانت تعلم ان القوم
يطلقون القيام على ما يرجع الى صحة الانتزاع   يلزم تقدم الماهية على الوجود
بالذات قال المصنف للاعتراض اعلم ان الوجود اي الموجودية متقدم على فعلية الماهية
في نفس الامر يعني الانسان مثلا ما لم يوجد وكان في حيز العدم لم يكن انسانا لان
المعدوم المطلق لا يكون انسانا بل لا يكون متمايزا عن غيره بوجه من الوجوه ومتاخر
عن الماهية في الوجود الذهني كما اعتبار ومنه ترى كلام القوم يضطرب تارة الى تقدم
الوجود على الماهية وتارة الى تقدم الماهية على الوجود قال المص في كتاب مصارع
المصارع اعلم ان وجود المعلولات في نفس الامر متقدم على ماهياتها وعند العقل متاخر
عنها **اقول** لا نم تقدم الوجود على فعليات الماهيات بل الوجود نفس فعلية الماهيات كيف لا
ولو كان الوجود متقدما على كون الانسان انسانا لكان الانسان منفكا عن نفسه
في مرتبة من المراتب ضرورة انه على هذا التقدير يكون مرتبة وجوده سابقا على مرتبة ايجاد نفسه
وهو غير معقول وما نقله من مصارع المصارع ونسب هذا الكتاب الى المص
فان صح النقل فالمنقول ممنوع وكذا النسبة فاني ما سمعته منه وقد نسب الى نعمان المعري
الخوارزمي الذي يقول في شانه العلامة التفتازاني في حاشية الكشاف ما يقول
فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا الى قوله ان وجدته مساويا وان جاز جاز في رجا قلب عليه
في الحواشي فيه بحث اما اولا فالنقض باتصاف الهيولى بالصورة في الخارج مع تقدم الصورة
عليها في الوجود الخارجي ويمكن الجواب بان يدفع بان المتقدم على الهيولى ذات الصورة
واتصاف الهيولى بها متاخر عن وجودها ولكن فيه نظر حكمي والتحقيق هو ان اتصاف الهيولى
بالصورة من حيث انها صورة ما متقدم على وجودها وهذا الاتصاف ليس خارجيا
واتصافها بالصورة من حيث انها معينة متاخر عن وجودها فيكون الهيولى تصورت فوجدت
ووجدت فتصورت بهذه الصورة المعينة وهذا معنى قولهم الهيولى يحتاج الى الصورة
في الوجود والصورة يحتاج اليها في التشخص واما ثانيا فلانه لو صح ذلك لكان اتصاف

الماهية بالوجود موقوفا على اتصافها بالوجود قبل ذلك اما في الخارج او في الذهن على تقدير
يلزم كونها موجودة مرات غير متناهية مترتبة والجواب بان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية
لان الوجود امر اعتباري لا يجدي لانه لو كان الاتصاف بالوجود الخارجي في الخارج
لم يلزم الا ان يكون قبل ذلك الوجود وجود اخر وهذا التسلسل في الموجودات الخارجية
التي هي امور اعتبارية لا في الموجودات الخارجية فان قلت الشيء الواحد لا يكون له الا وجود
خارجي واحد ويكون له وجودات متعددة ذهنية اما في ذهن واحد او في اذهان متعددة
فالمحذور هو تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد لا التسلسل في الوجودات وهذا المحذور
لا ياتي في الذهني لجواز التعدد فيه قلت الشيء اذا وجد مثلا في ذهننا فلا شك انه ليس
في هذه الحال في ذهننا الا وجود واحد فاذا توقف اتصافه بهذا الوجود على اتصافه بوجود
سابق كان ذلك الوجود اما في ذهننا وهو باطل بالوجدان كما مر او في ذهن اخر وينقل الكلام
اليه والحاصل انه اما ان يكون موجودا في مدرك واحد او مدارك متعددة غير متناهية
بوجودات غير متناهية والاول باطل لانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد في مدرك لا يكون له في ذلك
الزمان في ذلك المدرك الا وجود واحد وهذا وان لم يكن اجلى من عدم تعدد الوجود الخارجي
للشيء الواحد فليس باخفى منه والثاني يستلزم ان يكون في الوجود اذهان غير متناهية
وربما يمنع بطلان ذلك لجواز ان لا يكون منها رتب اصلا وان كان بين الوجودات فيها
ترتب لكن اذا خص الوجود الذهني بالعلم الانطباعي كما في مطالعة رب الصور الادراكية
فافهم لا يقال اذا اجري الكلام في الاتصاف بالوجود لم يمش هذا الجواب اذ لا يمكن
ان يقال اتصاف الماهية بالوجود المطلق موقوف على اتصافه قبله بالوجود اذ يلزم ان يكون
لها قبل الاتصاف بالوجود المطلق اتصاف به لانا نقول الاتصاف بالمطلق اما في ضمن الخارجي
او الذهني فيلزم توقف الاتصاف به في ضمن فرد على اتصافه في ضمن اخر ولا محذور فيه واعلم
ان هذا الكلام جدلي والتحقيق انه ليس في الخارج مثلا الا الماهية من دون ان يكون هناك امر مسمى
بالوجود ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منه ذلك الامر ويصفه به فمصداق هذا الحكم ومطابقه
هو عين الهوية المعينة كما ينتزع من زيد الانسانية ويحكم بها له مع ان مصداق هذا الحكم ليس الا
ذات زيد
وليس علته الموجود في الذهن فان قلت فما الفرق بين الوجودات والذاتيات مع ان كلا منهما
منتزع من الذات قلت ملاحظة الذات كافية في انتزاع الذاتيات بخلاف الوجود اذ لا بد

من ملاحظة امر آخر مثل وجود علته او اشارة الى غير ذلك هذا الكلام في الحاشية المتعقب
للاعتراض بنقض اي الحاشية عند قول الشارح بتقدم المعروض على العارض واعترض عليه
بان النقض لا يندفع بما حسبه دفعا لانه لما سلم ان الصورة العارضة للهيولى متقدمة عليها
كان ذلك نقضا على وجوب تقدم المعروض على العارض ولا يندفع ذلك بكون اتصاف
الهيولى بالصورة متأخرا عن وجودها كما لا يذهب على ذي مسكة اذ الكلام في تقدم ذات المعروض
على ذات العارض حيث استدل به على تقدم الماهية على الوجود لا ان الكلام في تقدم المعروض
على اتصافه بالعارض واما ثانيا فلان التحقيق الذي ذكره مبني على ان يعرض للهيولى اولا صورة مبهمة
ثم يعرض لها صورة معينة وذلك في حيز المنع لانه غير بين ولا مبين ولم يقل به احد على ان جعل
العام والخاص واحد كما حقق في موضعه فكيف ينفك عن الخصوصية ويعرض بها قبلها للهيولى
اقول اما الايراد الاول فانما نشأ من تحريف الكلم عن مواضعها فانا كتبنا في هذا الموضع صحيح
كما هو شايع في النسخ المتداولة بين الطلاب ولست ادري اوقع منه هذا التحريف عمدا
للشغف بالاعتراض او سهوا للاشتغال بسواطل الاعتراض على ان كون الكلام في تقدم ذات
ذات المعروض على العارض في حيز المنع لجواز ان يكون المراد تقدم الماهية على اتصافها بالوجود
اذ لا بعد في ان يراد بتقدم الماهية على وجودها تقدمها على اتصافها به بل يكاد ان يكون
هو الظاهر واما الايراد الثاني فمنشأه الاخلال باعتبار الحيثيات فان الحاصل في الهيولى صورة
معينة لكن الاتصاف بتلك الصورة من حيث انها صورة ما متقدم على وجود الهيولى ومن حيث انها
تلك الصورة المعينة متأخرة عنها ولا محذور في اختلاف الاحكام باختلاف الحيثيات فان الحيوان
مثلا من حيث انه مادة جزء من الانسان متقدم عليه بالوجود ومن حيث انه جنس متحد معه في الوجود
فجعلهما واحدة من هذه الحيثية ولا يستلزم انفكاك احدهما عن الآخر من جهة اخرى ولا يذهب
عليك ان المذكور هو جواب النقض وانه في قوة المنع فان الناقض مدع والمجيب مانع فقوله
وذلك في حيز المنع من قبيل مقابلة المنع بالمنع وهو غير موجه وان لم يقتض وجود ذلك
الشيء قال المصنف للاعتراض لا خفاء في ان الثبوت نسبة بين الشيئين والمثبت له فلا تكون
بدونهما متحاضرة ان النسبة فرع لطرفيها قال بهمنيار في التحصيل وان كانت
الصفة معدومة فكيف المعدوم في نفسه موجود لشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل
ان يكون موجودا لشيء **اقول** من البين ان وجود النسبة في الخارج او في الذهن يستلزم

وجود طرفيه بذلك الوجود فلو كانت النسبة موجودة في الخارج لزم وجود طرفيها فيه وليس المراد
بالنسبة الخارجية النسبة الموجودة في الخارج حتى يلزم وجود طرفيها فيه فان الخارج ظرف
لنفس النسبة لا لوجودها ومعنى كونه ظرفا لنفس النسبة ما ذكرناه من احد الوجهين وذلك لا يستلزم
وجود طرفيها في الخارج كما لا يخفى واما ما ذكره بهمنيار فانما هو في مطلق الوجود ان المعدوم
المطلق لا يكون منتسبا الى شيء فانه انما ذكر ذلك لبيان ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه واستدل
عليه بان المخبر عنه اما ان يكون موجودا او معدوما وعلى الاول يلزم ثبوت الصفة الموجودة للمعدوم
المطلق وعلى الثاني يلزم كون المعدوم المطلق منتسبا الى غيره وقد نقلنا في الحواشي تفصيل ذلك
من الشفاء ثم اني ذكرت في الحواشي ان الاتصاف يقتضي ثبوت الموصوف في ظرف الاتصاف
ولا يقتضي ثبوت الوصف لان الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف
في الموجود او بكون الموصوف في نحو من انحاء الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له ان ينتزع
منه تلك الصفة مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال الثاني اتصاف زيد بالعمى ولا شك ان هذا
المعنى يستلزم وجود الموصوف في ظرف الاتصاف ضرورة انه ما لم يكن الشيء موجودا في الخارج
مثلا لم يصح انضمام الوصف اليه في الخارج ولا كونه في الوجود الخارجي بحيث يصح انتزاع وصف
منه بحسبه ولا يستلزم وجود الصفة فيه اذ العقل قد ينتزع من الموجودات الخارجية
امورا اضافية وسلبية لا تحقق لها في الخارج ويصفها بها وصفا خارجيا واعترض عليه بانه
لا دلالة فيما ذكره على حصول الاتصاف في نفس الامر بدون الصفة كما هو الدعوى بل غايته
في الاتصاف بحيث يدخل فيه ما لا يكون بحسب نفس الامر ولو اعتبر وجود الموصوف دون الصفة
ولو عمم في الاتصاف حسبما عمم وعكس الامر بان يعتبر وجود الصفة دون الموصوف قلب الدليل
عليه بان يقال الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او بكون
الصفة في نحو من انحاء الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له ان ينتزع منه موصوفا مثال الاول
اتصاف الجسم بالبياض ومثال الثاني اتصاف [illegible] ولا شك ان هذا المعنى
يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتصاف دون الموصوف مثل ما ذكره لكان الاتصاف
مقتضيا لوجود الصفة في ظرفه دون الموصوف **اقول** لا يخفى على من له ادنى مسكة دلالة
ما ذكره على حصول الاتصاف الخارجي في نفس الامر بدون وجود الصفة في الخارج وان الاتصاف
المذكور في الاستدلال ما ليس بحسب نفس الامر كيف ولو قيل مثلا اتصاف زيد بالعمى يوجب عدم [illegible]

بين الالوان واورد عليه ان ذلك يشتمل اتصاف العرضي لنفس العقلاء المورد الى ما توده
والى اوضح البحث كيف يتوهم مثل ذلك شامخ في مزاولة الصناعة العقلية والمنى لطمع مطالعة
الكتب العقلية ثم لا شبهة ان انتزاع الصفة من الموصوف امر معقول دون انتزاع الموصوف
من الصفة على ان الفرسية عبارة عن نسبة افراد الفرس الى الفرس كما يقال شخص انسانى
وجسم فلكي اى فرد من ذلك الكلي والموصوف بتلك النسبة هو الفرد الموجود في المثال المذكور
لا يطابق عرضه قال الشئ ما لم يوجد في الخارج الى قوله ان ذهنيا فذهنيا نقل المعترض
انه قيل لو صح ذلك لكان اتصاف الماهية بالوجود موقوفا على اتصافها قبل ذلك الاتصاف
بالوجود اما في الخارج او في الذهن وعلى التقديرين يلزم كونها موجودة مرات غير متناهية
مترتبة واعترض عليه بانا لا نم ان صحة ما ذكره مستلزم لان يكون اتصاف الماهية بالوجود موقوفا
على اتصافها به قبل ذلك وانما يلزم ذلك لو كان اتصافها به بحسب نفس الامر اما في الخارج
او في الذهن لظهور ان الدعوى هيهنا ان اتصاف الشئ بصفة في نفس الامر موقوف على وجوده
لكن اتصاف الماهية بالوجود ليس في نفس الامر بل بحسب اعتبار الذهن كما عرفت وذلك لا يوقف
على وجود الموصوف لانه مجرد اعتبار ثم نقل المعترض عن بعض الفضلاء ان حمل الشبهة على وجه
لا يمكن ان يتمسك المستدل بدليل يدل على لزوم اجتماع النقيضين او تحصيل الحاصل ان يقال
الوجود على تقدير زيادته قائم بالماهية من حيث هي لا بالماهية الموجودة او المعدومة على معنى
ان الوجود والعدم نفس الماهية او جزؤها ولا بالماهية المشروطة بالوجود والعدم ولا بالماهية
في زمان كونها موجودة بوجود آخر او زمان كونها معدومة حتى يلزم اجتماع النقيضين او تحصيل
الحاصل واعترض عليه بان للمستدل ان يتمسك حينئذ على لزوم تحصيل الحاصل بانه لما كان
قيام الوجود بالماهية في زمان وجودها وقيام الصفة بالشئ موقوف على وجوده اولا لكان
للماهية قبل وجودها وجود آخر ولزوم تحصيل الحاصل اقول ما المحذور انما يلزم لو سلم
التوقف وقد علمت انه في حيز المنع ومن البين ان من يقول بقيام الوجود بالماهية في زمان وجودها
بنفس ذلك الوجود لا نسلم توقف اتصافها بالوجود على كونها موجودة لا سيما صريحا
كونها موجودة بوجود آخر فكيف يسلم توقف اتصافها بالوجود على اتصافها به ثم لا يخفى ان
المحذور هيهنا قرره لا يختص بهذا الشق بل هو لازم لقيام الوجود بالماهية سواء كان في زمان الوجود
او زمان العدم او لم يلاحظ معه شئ من الزمانين وفيه نظر في الحواشي اذا كان

ثبوت الجنسية لها في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا تكون الا في الذهن ضرورة فما ثبت
لها من تلك الحيثية لا يزيد عليها الا في الذهن والتمثيل بالجزئي غير مطابق لان الاعراض
التي تعرضه في الخارج لا تعرضه من حيث انه جزئي ولو كانت عارضة له من تلك الحيثية
لم تكن عوارض خارجية واعترض عليه بانا لا نم ان ما ثبت للماهية من حيث العارض لها في الذهن
لا يزيد عليها الا في الذهن الا ترى ان كثيرا من الامور الخارجية تعرض الماهية من حيث الوجود
العارض لها في الذهن على ما صرح به هذا القائل وان الحركة الارادية تعرض للحيوان المتصور
من حيث التصور العارض له في الذهن ولا نم ان الاعراض التي تعرضه في الخارج لا تعرض
من حيث انه جزئي الا ترى ان عروض الاعراض الجزئية له من حيث جزئيته وتشخصه بناء
على ان تشخص الحال بواسطة تشخص المحل على ما حقق في محله اقول فيه نظر اما اولا فلانه
من جريه على قاعدة المناظرة من المنع الخارج عن قانون البحث لان كلام البعض حماية
والجواب عنه منع جريان الدليل والمنع في مقابلة المنع غير جائز في عرف اهل النظر واما ثانيا
فلان ما ذكره هو ان ما ثبت للماهية من حيثية لا تكون الماهية من تلك الحيثية الا في الذهن لا يزيد
عليها الا في الذهن لا ان ما ثبت للماهية من حيث الامر العارض لها في الذهن لا يزيد عليها الا في الذهن
حتى يرد عليه ان العوارض الخارجية تعرض الماهية باعتبار الوجود الخارجي العارض لها في الذهن
مع زيادتها عليها في الخارج فان الماهية من حيث الوجود الخارجي موجودة في الخارج فما تعرضها
من تلك الحيثية لا تعرضها من حيثية لا تكون من تلك الحيثية الا في الذهن ولم يبين ما ذكره وما حمله عليه
والحركة الارادية العارضة للحيوان المتصور لا تعرضها من حيثية لا تكون الماهية متصفة بها الا في الذهن
فان اتصاف الحيوان بالتصور اتصاف خارجي كيف ولو لم يكن الحيوان موجودا في الخارج لم يكن
متصورا لشئ والاعراض التي تعرضه في الخارج انما تعرض الشخص الموجود في الخارج لا الجزئي
الذي هو الصورة العقلية التي يمتنع من فرض الشركة فان الكلية والجزئية صفتان للصورة واما توصيف
بهما المعلوم بالعرض وما ذكره من ان عروض الاعراض الجزئية له من حيث جزئيته وتشخصه ان اراد
بالجزئية ما هو صفة الصورة فقد علمت انه لا يعرض لموصوفه الصفات الخارجية وان اراد بها
كونه بحيث لو حصل في العقل لا يتصف صاحبه بالجزئية فهو ليس من الصفات التي تعرضه في العقل فلا يرد
على ما ذكرنا فان الماهية من حيث الاتصاف بهذه الحيثية موجودة في الخارج وقس عليه حال التشخص
والله سبحانه بعصام الاعراض في حاشيته ان هذا النقض غير وارد لان الجسم

لا بشرط السواد ولا بشرط البياض مثلا موجود في الخارج بوجود مغاير لوجود السواد
والبياض سابق على وجودهما بخلاف ما نحن فيه فالماهية لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم ليس لها
وجود في الخارج مغاير للوجود فان قلت الماهية لا بشرط الوجود والعدم موجودة في الخارج
بناء على ما قرروه من قيام الوجود بالماهية من حيث هي قلت نعم ولكن بنفس ذلك الوجود
فليس لها في الخارج وجود مغاير لذلك الوجود فلا يزيد الوجود عليها في الخارج وعلى
هذا توجيه كلام هذا القائل ان تلك الحيثية لا ثبوت لها الا في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا تكون
الا في الذهن مع قطع النظر عن عارضها المسمى بالوجود فلا يزيد عليها واعترض عليه بان حاصل
دفعه للنقض خارج عن قانون التوجيه اذ الناقض اجرى دليل المستدل بعينه في صورة النقض
معولة فان الناقض مثلا اشار فيما بالجسم الابيض لا بالجسم اللا ابيض بل بماهية الجسم من حيث هو
وهذه الحيثية اعتبارية في العقل فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحا لما زاد البياض على الجسم
في الخارج ومن البين انه زائد عليه فوظيفة دافع النقض اما منع جريان الدليل في صورة النقض
او بيان عدم تخلف الحكم عنه وهو لم يتعرض لشيء منهما وقال الجسم لا بشرط البياض ومقابله
موجود في الخارج بوجود مغاير للبياض والسواد والماهية مع الوجود ليس كذلك ولا خفاء
في ان زيادة البياض على الجسم في الخارج غير مناقض للناقض بل هو نافع له اذ منه يظهر تخلف الحكم عنه
ولولا ان كان الزيادة فيه خارجا لما كان جريان الدليل فيه نقضا ولا في ان ما ذكره من ان
الماهية مع الوجود ليس كذلك ليس اظهر من دعوى المستدل اذ لم يكن عنده وهو غير مسلم عند الناقض
والماهية ولا يبطل بذلك نقضه فاي ثمرة يتعلق بهذا الفرق ثم ان للناقض لو اوقع في عبارة البياض
بالسواد ولبني عليه جواز خلو الجسم عنه وعن البياض في الخارج وجعل ذلك فرقا ولا يذهب على ذي
ان الجسم كما لا يجوز خلوه عن الوجود والعدم في الخارج لا يجوز خلوه عن البياض واللابياض فيه
فليس بينهما فرق من هذا الوجه **اقول** ما ذكره من ان ما ذكره خارج عن قانون التوجيه خارج
عن قانون التوجيه لان ما ذكره منع لقوله وهذه الحيثية اعتبارية في العقل فان الجسم يجب الوجود
الخارجي في المرتبة السابقة على وجود البياض ومقابله سواء كان امرا محصلا كالسواد او عدميا
كاللابياض خال عن البياض ومقابله فان وجود الجسم سابق على وجود البياض ومقابله
وعروضهما له ثبوتي في مرتبة وجوده السابق عليهما عن صفة البياض ومقابله وان لم يخل عن الاتصاف
باحدهما في نفس الامر فما ذكره صحيح في منع جريان الدليل ومن البين ان حال الماهية مع الوجود

ليس كذلك اذ ليس للماهية في المرتبة السابقة على وجودها في الخارج مثلا وجود في الخارج
حتى يكون زيادة الوجود الخارجي عليها في الوجود الخارجي وقوله غير مسلم عند الناقض على عدم
المستمر من المنع في مقابلة المنع فان الناقض مستدل والجواب بمنع مقدماته فايراد
المنع من الناقض خروج عن قانون التوجيه ولكنه بطول سلامته لا يعبد بهذا القانون
وثمرة الفرق ظاهر وهي عدم جريان الدليل فان الجسم في مرتبة وجوده السابق على وجود
ومقابله عار عنهما وان كان متصفا باحدهما في نفس الامر وليس الماهية بالقياس الى وجوده
الخارجي كذلك وهذا هو الفرق بينهما وان اشتركا في عدم الخلو بحسب الخارج ولعل العطف
لا يحتاج الى مزيد توضيح فمن احتاج الى ذلك فليرفض الجدال وليأخذ من افواه الرجال
ثم ان المعترض بعد ان فرغ من هذه الكلمات التي عرف حالها اشتغل بتوجيه قول عليه
والظن انه قال ولتعرض عن هذا توجيه الحيثية في قول المحقق وقيامه بالماهية من حيث هي
بحسب مقام التوضيح ولا يرد عليه النقض فيقول اراد بالماهية من حيث هي المجردة عن الموجودية
والمعدومية وهي مجردة عنهما في نفس الامر فلا يكون الموجودية في نفس الامر زائدة عليها
لا في الخارج ولا في الذهن وانما هي مجردة عنهما باعتبار ذهني كما سبق فزيادته عليها بهذا
الاعتبار وهذا معنى قوله فزيادته في التصور اي لا في نفس الامر ولا يرد النقض بقيام البياض
فانه قائم في نفس الامر بالثوب الابيض ذلك البياض ولا يصح ان يقال ان الوجود القائم
قائم في نفس الامر بالماهية الموجودة بهذا الوجود او قائم بامر اخر في نفس الامر مسبوق
بوجود ذلك الاخر فيلزم ان يكون له قبل هذا الوجود وجود اخر بخلاف البياض اذ قيامه
بشيء ليس مسبوقا بمباين ذلك الشيء فلم يلزم له ان يكون له قبل هذا البياض بياض اخر ومن هذا
تبين فساد قوله قلت نعم ولكن بنفس ذلك الوجود **اقول** ان اراد بالماهية المجردة عن الموجودية
والمعدومية الماهية المجردة عنهما بحسب نفس الامر فهي غير موجودة في نفس الامر كما سبق
فلا يكون مجردا مع الوجود في نفس الامر فيكون معدوما في الواقع وان اراد المجردة عنهما
فهي موجودة في نفس الامر فلا يصح قوله وهي مجردة عنها في نفس الامر وكذا ان اراد
المجردة بحسب الفرض العقلي واثبت بعلم ان الوجود اذا لم يكن زائدا في نفس الامر كان الحكم
بزيادته كاذبا لان الاعتبار الذهني لا يطابق نفس الامر يكون كاذبا لا محالة والاعتبار الغير
المطابق يجري في الذات الالهية ويتصور ان الماهيات اذا لم تنفك عن الموجودية في نفس الامر

لكنا نعلم ان المعقول منها غير المعقول من الموجود في نفس الامر بناء على انفكاكهما في العقل
كما ان الاربعة مثلا وان لم ينفك عن الزوجية في نفس الامر لكن نعلم قطعا ان المعقول منهما
متغايران في نفس الامر فان عدم الانفكاك لا يستلزم الاتحاد من جميع الوجوه
فيكون الموجود زائدا على الماهية عارضا لها بحسب نفس الامر ويكون اتحادهما اتحاد العارض
والمعروض اي الخارج المحمول وموضوعه لا اتحاد الماهية مع ذاتياتها فان ذلك الاتحاد ينافي
جواز تعقل كل واحد منهما بدون الاخر واتحاد الماهية بالموجود ليس كذلك لا انفكاكهما
في نفس الامر كما اعترف به لم يكن زيادة الوجود على الماهية في نفس الامر لانا نقول لا اتحاد
بحسب التحقق في نفس الامر لا ينافي الزيادة بحسب المفهوم في نفس الامر فان الاتحاد على انحاء
شتى فمنها ما يمنع الانفكاك مطلقا حتى في العقل ومنها ما لا يمنعه مطلقا بل يجامع الانفكاك
من وجه اخر اما في الخارج كاتحاد زيد مع القائم فانه قد يوجد زيد غير قائم وقد يوجد
القائم بدون زيد واما في الذهن بحسب نفس الامر كاتحاد الماهية مع الموجود مع انفكاك
احدهما عن الاخر بحسب التعقل في نفس الامر فان انفكاكهما في التعقل بمعنى ان يعقل احدهما
بدون تعقل الاخر امر واقع في نفس الامر وهو دال على تغايرهما فيها فيكون اتحاد الموجود
مع الماهية اتحاد العارض مع المعروض فيكون الموجود عارضا لها في نفس الامر بمعنى
انه خارج عنه محمول عليه ومن ههنا ظهر فساد قوله قلت نعم الخ ثم نقل المعترض عن بعض
انه قال اعلم ان اتصاف الماهية بالوجود الذهني ليس خارجيا وهو ظاهر فلا بد ان يكون
ذهنيا والحال ان الاتصاف الذهني الموجب للامتياز في الذهن موقوف على ان يكون
ثابتا للموصوف وجود ذهني فيلزم ان يكون للماهيات وجودات غير متناهية في الذهن
او توقف الشيء على نفسه واعترض عليه بانه ان اراد بالاتصاف الماهية بالوجود الذهني قيام
الموجود المذكور بها بحسب اعتبار الذهن بحيث يصح انتزاعه لا بحسب نفس الامر فنمنع انه
موقوف على موجوديتها في الذهن بل موجوديتها موقوفة على قيام الوجود بها بحسب
الاعتبار فنوافق اعتبر العقل قيام الوجود بها او لم يعتبر ذلك فهو موجود في الذهن فلا يلزم
التسلسل ولا توقف الوجود على نفسه وان اراد كونه موجودا في الذهن بحسب نفس الامر فلا نسلم
ان ذلك موقوف على وجودها لان مفهوم الموجود في الذهن متحد معها هناك وليس للموجود
قيام بها ولا ثبوت لها في نفس الامر اذ معنى ذلك مسبوقية وجودها ويلزم التسلسل

النفس

او

او توقف الوجود على نفسه **اقول** له ان يقول المراد بالاتصاف بالوجود الذهني
الانضمام مع مفهوم الموجود والمقدمة القائلة بان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له
لو كانت مخصوصة بقيام مبدأ الاشتقاق المحمول بغيره فاما صحتها لم يكن اتصافا بها في
الوجود الذهني لان المعدوم الخارجي ليس له صفة قائمة به فاما حقيقة والقائلون
بهذه المقدمة يعولون عليها في ذلك المطلب كما سبق فان يكون وجود الماهية الذهن
بهذا المعنى متوقفا على وجود ذهني لها سابق عليه بهذا المعنى فيلزم ما ذكره والمخرج عن ذلك
الاكتفاء بالاستلزام وترك دعوى التوقف كما ... يظهر منها احكام وتصدر منها
اثاره قيل لعل المراد بالاحكام هي الصفات وبالاثار هي اللوازم المعللة بالشيء ويوضح
ما ذكره ان الوجود على ضربين احدهما ما يكون الموجود بذلك الوجود يظهر منه صفة او يكون
مبدأ اللازم من لوازمها في نفس الامر ويسمى وجودا خارجيا والثاني ما يكون الموجود بذلك
الوجود لا يظهر منه شيء من صفاته ولا يكون مبدأ للاثارها ويسمى وجودا ذهنيا وبيان
ذلك ان الصفة للشيء قد يكون عارضا له قائما به في نفس الامر مع قطع النظر عن اختراع العقل
واختراعه كالحرارة والضوء للنار وقد يكون امرا اختراعيا للعقل من غير ان يقوم
في نفس الامر كالوجود والزوجية بالصفة في الصورة الاولى طارئة على الموصوف او في نفس
الامر ... شيئان موصوف وصفة قائمة به زائدة عليه معللة به وفي الصورة الثانية غير طارئة
عنه اذ ليس في نفس الامر هناك الا شيء واحد وهو الموصوف فكان الصفة متحدة معه
وليست معللة به بناء على انها ليست في نفس الامر حتى احتاج فيها الى علة وصفات الموجود
الذهني التي هي عوارضه الذهنية ولوازم الماهية كلها من الصفات الاختراعية كما لا يخفى على المتأمل
فيها ولا يكون له لازم معلل في نفس الامر ايضا فلا يكون الوجود الذهني مبدأ للاثار
ومظهر الاحكام بخلاف الوجود الخارجي فان من صفاته ما هو من الضرب الاول وقد يكون
له لازم معلل كالواجب الموجب للعقل الاول والعوارض المشخصة لمعروضاتها فيكون مبدأ
للاثار ومظهرا للاحكام قيل تصور الوجود الخارجي بديهي وما ذكره ليس بمعرف بل هو تنبيه على انه
هو الوجود المطلق لا اشتراك فيه **اقول** فيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الزوجية وغيرها
من الصفات الاختراعية غير موجودة في نفس الامر بل هي غير موجودة في الخارج ولا يلزم
من عدم وجودها في الخارج عدم وجودها في نفس الامر كيف وهي تقع موضوعا في القضية

الموجبة الصادقة كقولنا الزوجية معلومة وهي معقولة بدون الاربعة مثلا الى غير ذلك
و موضوع القضية الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا في نفس الامر اذ بانتفاء
الموضوع في نفس الامر يصدق السالبة التي هي نقيض الموجبة فلا يصدق الموجبة ثم اذا لم تكن
تلك الصفات موجودة في نفس الامر فكيف يصدق الحكم عليها بانها غير طارية وبانها صفات
لموصوفها دون غيرها وبانها معلومة لله تعالى ازلا وابدا فان صدق مثل هذه الاحكام
يستدعي وجود المحكوم عليه في نفس الامر حال اعتبار الحكم كما تقرر في موضعه فلزم وجودها
واما ثانيا وثالثا فلانا لا نسلم ان الموجود الذهني لا يكون له لازم معلل في نفس الامر لانه
ان اريد ان الموجود الذهني لا يكون علة لازم من لوازمه اصلا فظاهر انه ليس كذلك اذ الذات
لازم معلل بالتصور كما علم في موضعه وان اريد انه لا يكون علة فاعلية للازم من لوازمه
فهو مخالف لما صرح به الشيخ وغيره من ان الغاية بوجودها في الذهن علة فاعلية لفاعلية
الفاعل وان لوازم الماهية كالزوجية للاربعة علتها الفاعلية تلك الماهية سواء وجدت
في الخارج او في الذهن واما ثالثا فلانه كما ان الصفات التي هي العوارض للموجودات الذهنية
ولوازم الماهيات كلها من الصفات الانتزاعية كذلك من الموجودات الخارجية ما لا يكون له
الا الصفات الانتزاعية كالمجردات ذاتا وفعلا لا سيما الواجب تعالى عند القائلين
بنفي الصفات الزائدة عنه كالمعتزلة والحكماء وبالجملة لا نم ان كل موجود خارجي له صفة موجودة
في الخارج لجواز ان يكون هناك موجود خارجي لا يكون له الا الصفات الانتزاعية فلا يكون
تلك الصفات موجودة في نفس الامر على ما ذهب اليه فلا يكون هذا الوجود مظهرا للاحكام
على ما قرره لا يقال المراد كون الوجود الخارجي مظهرا في الجملة للاوصاف وان لم يكن في جميع
الموارد كذلك لانا نقول فيكون هذا التعريف موقوفا على العلم بكون الوجود الخارجي
حقيقة واحدة نوعية او جنسية او كليا عرضيا لما تحته في مرتبة معينة من مراتب العموم حتى يكون
المراد بالتعريف ان الوجود الخارجي ما يكون تحت حصته التي هي نوع لما تحته او جنس لما تحته
او قسم اخر من الكلي الجنس بالنسبة اليها في مرتبة كذا من العموم والخصوص لما تحته مظهرا للاحكام
اذ لو لم يعتبر ذلك لكان ذلك التعريف للوجود المطلق بعينه اذ من جملة افراده ما يكون
مظهرا للاوصاف ومبدءا للاثار فيلزم دخول الوجود الذهني في ما ذكره في معرض تعريف الوجود
الخارجي اذ يصدق عليه انه من افراد طبيعة هي مظهر الاوصاف ومبدء الاثار في ضمن بعض

بعض الافراد ومن ههنا ظهر انه لا يمكن ان يراد باللازم المعلل ما يكون الوجود علة فاعلية له
وزعم ان الموجود الذهني لا يكون فاعلا لشيء اصلا بخلاف الوجود الخارجي لان الهيولى
عندهم ليس فاعلا لشيء مع انها موجودة في الخارج ولا يستقيم ان يراد كونه في ضمن فرد ما
فاعلا بناء على ما ذكرنا انفا فتامل واما رابعا فلان ماهية الوجود الخارجي مما يشهد بها
الفطرة السليمة بل يكاد العقل ولا يعلم الوجود الخارجي بما يسرع منه المطلق واعلم
ان هذا الدليل قد اعترض عليه بان هذا الدليل منقوض بانا قد نحكم على الجزئي الخارجي بعد انعدامه
حكما ايجابيا صادقا مثل انه معلوم لنا حينئذ وانه ليس في الخارج فهو في الذهن فلزم
ان يكون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك مع انهما يتخصصان
غاية الامر ان يكونا من نوع واحد في بعض الصور ولا شك ان وجود شخص من نوع واحد
لا يكفي في صحة الحكم الايجابي الصادق على شخص اخر من ذلك النوع والتفصي عن ذلك يقتضي
تمهيد مقدمة هي ان ما هو معلوم لنا بالذات بالحقيقة هو الصورة الذهنية لا الامر الخارجي ولذلك
نرى اشياء كثيرة لا وجود لها في الخارج مثل ما نراها في الخارج كما في المنامات وغيرها
وهذه الصور الذهنية قد يكون مطابقة للامر الخارجي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت عينه
فاذا حكمنا عليها حكما ثابتا لها حال كونها في الخارج فلا محالة يتعدى ذلك الحكم الى الامر
الخارجي مثلا المدرك من زيد هو صورة انسان مكتنف بمقدار وشكل واوضاع وعوارض
اخرى مخصصة بها زيد وكل ذلك موجود بوجود ظلي وتلك الصورة المدركة اذا وجدت في الخارج
كانت عين زيد فيتعدى الحكم الخارجي منها الى زيد من غير ان يكون لنا شعور بغير تلك الصورة
اذ لو كان لنا شعور بالامر الخارجي ايضا لكنا اذا اغمضنا عين حالا حينئذ نجد معلومين الصورة
المعلومة والامر الخارجي وليس كذلك ومن ثمة ذهب الحكماء الى ان الالفاظ موضوعة بازاء الصورة
الذهنية لا للامور الخارجية وقال بعض المحققين ليس لاحد علم بما هو غير ذاته وصفاته وادراكاته هذا
فنقول النقض اما الحكم على الجزئي الخارجي بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا فان اراد به الحكم
على نفس الجزئي الخارجي فذلك غلط لما عرفت وان اراد به انا نحكم على صورته الذهنية على وجه
يتعدى الحكم اليه بعد انعدامه ثم اذ ذلك فرع وجوده وليس فليس وان اراد انا نحكم على صورته بوجه
لا يتعدى اليه او بوجه يتعدى اليه حال وجوده فمسلم لكن لا يلزم من ذلك وجوده **اقول** بعد ما اعرض
عما في هذا التقرير من هذا التشويش فان القوم مصرحون بوجود الاشياء انفسها في الذهن

وان الموجود الذهني والخارجي متحدان بالذات مختلفان بحسب الوجود فلا حاجة
في رد هذا الايراد الى ما ذكره من المقدمات ان اراد المعترض انه يلزم ان يكون الشخص الخارجي
والصورة الذهنية شخصا واحدا مع اعتبار التشخصات الذهنية في الصورة الذهنية فذلك
غير لازم وان اراد كونهما شخصا واحدا بعد تجريد الصورة الذهنية عن التشخصات فمسلم ولا نم
استحالته قوله انهما شخصان قلنا بعد تجريد الصورة عن مشخصاتها الذهنية لا فرق بينهما
فلا معنى لكونهما شخصان فان دليل الوجود الذهني انما يدل على ان الشيء الموجود في الخارج يوجد بنفسه
في الذهن فالموجود بالوجودين واحد والوجود مختلف واعترض عليه اما اولا فلان
التشخصات متنافية فكيف يجوز اجتماع اثنين منها في شخص واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمعا فيه لزم
ان يكون هذا الشخص شخصين اذ المتشخص مع كل تشخص شخص اخر واما ثالثا فلانه لو اجتمع التشخصات
الذهنية والخارجية في شخص واحد فلا يخلو من ان يكون لكل من الطائفتين مدخل في تشخصه اولا
فان كان الاول كان تشخصه بكلتيهما فكيف يكون قبل التجريد وبعده شخصا واحدا وعلى الثاني
لم يكن ما فرض مشخصا له مشخصا له هف واما رابعا فلانه لو كان الحاصل في الخيال من الشخص
الخارجي نفسه مع تشخص ذهني لا محالة تكون ذاتياته محفوظة هناك فان كان الشخص الخارجي
جسما كان ما منه في الخيال ايضا جسما ولزم من حلوله في الخيال تداخل الاجسام **اقول** ان اراد
تنافي التشخصات الخارجية او الذهنية بمعنى انه لا يجوز ان يكون شيء واحد في وجود واحد متشخصا
بتشخص خارجي او تشخص ذهني فمسلم ولا يلزم مما ذكرنا اجتماع التشخصين المتنافيين لو فان الشخص
الخارجي ليس متشخصا بالتشخص باعتبار وجوده في الذهن الا ترى ان الشخص الخارجي موجود
في جميع الصور الخيالية الحاصلة في الخيالات من ذلك الشخص بل تشخصه في كل خيال باعتبار
قيامه بذلك الخيال وان اراد ان التشخص الخارجي ينافي التشخص الذهني بمعنى ان الشخص الخارجي
مع تشخصه الخارجي لا يحصل في الخيال بالوجود الظلي فهو مسلم ومناف لما عرفت من ان
المدرك من زيد هو صورة انسان مكتنفة بمقدار وشكل واضافة وعوارض اخرى تخصص بها
زيد كل ذلك موجود بوجود ظلي **ونقول** بوجه اخر لما عرفت ان المدرك من زيد هو صورة
الانسان المكتنفة بالعوارض المخصصة لزيد فيكون مشخصاته الخارجية حاصلة في الخيال ثم لا شك انه
يجب حصوله في كل خيال متشخص بواسطة قيامه بالمحل الشخصي تشخص العرض بموضوعه فقد اجتمع فيه
الشخص الخارجي الموجود في الذهن مع التشخص الذهني لكن الشخص الخارجي ليس متشخصا به

باعتبار وجوده الذهني ومن هنا علم اندفاع ما ذكره من انه لو اجتمعا فيه لزم
ان يكون هذا الشخص شخصين وذلك لان الصورة الحاصلة في الخيال لها اعتباران احدهما
ان يؤخذ من حيث انه زيد وتجرد عن التشخصات المكتنفة بحسب حلولها في الخيال المعين وهو بهذا
الاعتبار شخص من الانسان متشخص بالتشخصات المخصصة له وثانيهما ان يعتبر من حيث صورة معينة
حالة في خيال معين وهو بهذا الاعتبار شخص من العلم قائم بذلك الخيال وتشخصه من هذه الحيثية
بسبب قيامه بخيال معين كما ان صورة الانسان اذا حصلت في العقل فهو من حيث التجريد
عن التشخصات الذهنية حقيقة الانسان ومن حيث الاكتناف بالتشخصات بها علم شخصي حاصل في النفس
متشخص بها فكان تلك الصورة كلية باعتبار كونه انسانا وجزئيا باعتبار كونه علما متشخصا
للصورة الخيالية لزيد متشخصة باعتبار كونه زيدا بالتشخصات الخارجية وباعتبار كونه علما خاصا
بالتشخصات الذهنية وكذا اندفاع ما ذكره من انه لو اجتمع التشخصات الذهنية والخارجية في شخص واحد
فان كان لكل واحد من الطائفتين مدخل في تشخصه كان تشخصه بكليهما وان لم يكن ما فرض مشخصا له
مشخصا هف وذلك لان التشخصات الخارجية كافية في تحصيل الشخص الخارجي وغير كافية في تشخص
الصورة الذهنية كيف لا والتشخصات الخارجية محفوظة في جميع الصور القائمة بالخيالات المعينة
ثم لكل صورة منها تشخص خاص بحسب قيامها بالخيال الشخصي لا يقال فح يكون المدرك
من زيد كليا لصدقه على الصور الجزئية الخيالية القائمة بتلك الخيالات لانا نقول قد تحقق في موضعه
ان الكلية عبارة عن تجويز العقل مطابقة الصورة الادراكية الواحدة للكثرة ما هي ظل لها وههنا
الامر بالعكس وكذا اندفاع ما ذكره رابعا من لزوم تداخل الاجسام وذلك لان التداخل
الممتنع في الاجسام هو اجتماعها في الخارج بحيث لا يكون بينهما امتياز وضعي وههنا ليس جسمان
مجتمعان بل جسم واحد قد وجد في الخارج بتشخصات خارجية وحصل في الذهن وانضم اليها
في هذا الوجود تشخص فاين جسمان مجتمعان حتى يكون التداخل على ان التداخل انما يتصور
في الوجود الخارجي وليست الصورة الخيالية موجودة في الخارج وايضا التداخل هو الاجتماع
في الوجود الخارجي على الوجه المذكور لا الاجتماع في الذهن على انه لا اجتماع كما عرفت
ولو لا ذلك لامتنع تصور جسمين معا للزوم تداخل الاجسام على ما توهمه فانها
لازمة لك له [illegible] قال المولع للاعتراض اقول قد حسب جماعة من المتأخرين انه اذا كان المحمول
مسلوبا عن موضوع كان سلب هذا المحمول ثابتا له فيصدق قضية موجبة دالة على ثبوت ذلك

السلبية وسموها موجبة سالبة المحمول وحكموا بانها مساوية للسالبة ومنه قال الشارح انها
لازمة للسالبة البسيطة وفيه بحث لانه اذا كان امر سلبيا عن امر كان الواقع هناك ان
ليس هناك امرا من الامور يكون هناك حصول لا ان السلب امر حاصل للامر واما حمل سلب
المحمول صفة حاصلة للموضوع فانما هو باعتبار العقل وعمله كاعتبار عدم كل واحد من الامور
الغير الحاصلة في البيت حاصل فيه والواقع انه ليس في البيت شيء من تلك الامور لا ان فيه
اعدام تلك الامور فكما ان اعدام تلك الامور ليست حاصلة في البيت في نفس الامر كذلك
سلب المحمول ليس حاصلا للموضوع في نفس الامر واذا كان السلب واقعا في نفس الامر
دون حصوله يصدق السالبة دون الموجبة السالبة المحمول الا ترى ان قولك كل ما لا يثبت له
سلب شيء من الاشياء اصلا ليس بسواد يصدق سالبة ولا يصدق موجبة سالبة المحمول
اقول في هذا البحث اما اولا فلان قوله لا ان السلب امر حاصل للامر ممنوع عند الخصم
وكذا قوله واما حمل سلب المحمول صفة حاصلة للموضوع فانما هو باعتبار العقل وعمله لان ذلك
يقتضي ان لا يصدق الموجبة سالبة المحمول في شيء من المواد لان ما هو بعمل العقل لا يطابق
الواقع فلا يكون صادقا وكذا التسمية باعتبار كون عدم كل واحد من الامور الغير الحاصلة
في البيت حاصلا فيه فان العدم لا يمكن كونه في البيت لان الكون فيه من خواص الاجسام
والجسمانيات وفيما نحن فيه السلب يصح حصوله في نفس الامر وكذا قوله ما لا يثبت له سلب شيء من الاشياء
اصلا ليس بسواد لا يصدق موجبة سالبة المحمول فان صدق الموجبة السالبة المحمول عند الخصم
لا يقتضي وجود الموضوع فكما يصدق السالبة تصدق الموجبة السالبة المحمول عنده والحق ان
موضوع هذه القضية اعني قولنا كل ما لا يثبت له سلب شيء من الاشياء اصلا ليس بسواد
ليس له فرد محقق فالحكم فيها على الافراد المقدرة كالمجهول المطلق ونظائره ويحصل معناها
اذا اخذت موجبة كل ما لو وجد لم يثبت له سلب شيء من الاشياء فهو بحيث لو وجد يثبت له
سلب السواد ولما كان صدق الموضوع على شيء ما مستحيلا جاز ان يستلزم نقيضه فيصدق الموجبة
واعترض عليه اما اولا فلان الحكم السلبي على الافراد الخارجية لا يستدعي وجودها اذ لو استدعى
ذلك كما حسبه لزم ارتفاع النقيضين فان قولك كل ما لا يمتنع شيء من الاشياء
في الخارج سواد كاذب قطعا ونقيضه السالبة الخارجية التي بحث عنه فلو كذب هذه الخارجية ايضا
لزم كذب النقيضين واما ثانيا فلانه لو صح ان الحكم السلبي على ما لا يكون له فرد محقق لا يكون

الا على تقدير وجود الموضوع لكان يحصل معنى قولك لا شيء من المعدوم المطلق بموجود
ان كل ما لو وجد ويثبت له المعدوم المطلق فهو بحيث لو وجد ثبت له سلب الوجود وفساده لا يخفى
اقول لا يخفى ان ما ذكره منع لعدم صدق هذه القضية الموجبة بناء على انها موجبة حكم فيها
على تقدير وجود افرادها كما في نظائرها من المجهول المطلق وغيرها وليس فيه ما يوهم ان صدق
السالبة الخارجية يستدعي وجودها على ما حسبه وليت شعري من اين حدد ذلك حتى فرع عليه
انه لو كان كذلك لكان يحصل معنى قولك لا شيء من المعدوم المطلق بموجود ان كل ما
لو وجد ثبت له المعدوم المطلق فهو بحيث لو وجد ثبت له سلب الوجود فان فساده لا يخفى
كيف وما ذكره هو مفهوم الموجبة الفرضية لا السالبة وقد اورد بعضهم هذه المنافاة على تفسير الموجبة
الفرضية واجاب عنه بان الغرض بيان صدق العنوان فيهما على التقدير لا بحسب نفس الامر
فكان المراد ما ثبت له العدم المطلق على تقدير من التقادير ثبت له سلب الوجود على ذلك
التقدير فافهم وذكرت في الحواشي في هذا المقام ان المتاخرين اعتبروا قضية سموها سالبة
المحمول وزعموا ان موجبتها لا تقتضي وجود الموضوع وانها مساوية للسالبة المعدولة وانكرها
البعض في تقرير الرسالة وقال اذا تاخر السلب عن الرابط فهو معنى العدول سواء كان العطف
ليس مولفا مع غيره او لفظ لا مركبا بغيره لان جميع ذلك المولف والمركب يكون
بمنزلة مفرد ويحكم به لان القضية لا يمكن ان يحمل على مفرد حمل هو هو فيكون معناه كل شيء يتعال عليه
[illegible] على الوجه المذكور فذلك الشيء هو الشيء الذي يحكم عليه انه ليس ب ا ولا ب او بانه عادم
ب فان جعل في المحمول ليس بمعنى السلب حتى يسلب شيئا عن شيء فقد صار المحمول وحده
قضية واخرج عن ان يكون محمولا واما حال الموضوع في استدعاء الوجود فعلى ما تقرر
هذا الكلام واجيب عنه بان المحمول هنا هو مضمون السالبة كما في قولك زيد ليس [illegible]
ولا يلزم منه كون القضية محمولة عليه ولا عدم الفرق بينها وبين المعدولة لان في السالبة المحمول
من التفصيل اذ فيه اشارة الى حكم معقول بخلاف المعدولة قلت هذا الجواب لا يجدي نفعا
لان المعتبر في المعدولة كون حرف السلب جزءا من المحمول من غير قيد زائد فاذا سلم كون
حرف السلب جزءا من المحمول لزم كونها معدولة سواء كان مجملا او مفصلا والمقصود
من اثبات هذه القضية يحصل موجبة تساوي السالبة وما ذكره من التفاوت بالاجمال
والتفصيل لا يؤثر في ذلك والحق ان المساواة بينهما بحسب الواقع مسلم ولا يدل ذلك

على ان سيأتي من ان الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع بيان ذلك انه لما دل البرهان
على ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر اذ ما من مفهوم الا ويصح ان يحكم عليه بحكم ايجابي
صادق وذلك يدل على وجوده في نفس الامر فاذا صدقت السالبة صدقت الموجبة
التي محمولها سلب ذلك المحمول وليس ذلك مبنيا على ان تلك الموجبة لا تقتضي وجود الموضوع
كما يتوهم بل على ان الوجود الذي تقتضيه تلك الايجاب هو الوجود في نفس الامر
وجميع المفهومات مشاركة في ذلك الوجود فان قلت لا شك انه لا يصدق اللاشيء
واللاممكن بالامكان العام فلا وجود لموضوع هذه القضية اصلا فيجب ان لا تصدق
على ما ذكره من اقتضاء الوجود للموضوع وحينئذ ينتقض كثير من قواعدهم ككون نقيضي
المتساويين متساويين وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض كما هو مذهب القدماء
وهذا هو الذي حداهم الى ايجاب الموجبة السالبة المحمول والحكم بانها لا تستدعي وجود الموضوع
قلت القضية المذكورة تصدق حقيقة على ما ذكروه في المجهول المطلق اعني كل ما لو وجد
كان لا شيئا فهو بحيث لو وجد لكان لا ممكنا وبذلك يندفع النقوض كما لا يخفى على
وظهر ان كون هذه الموجبة مساوية للسالبة لا ينافي اقتضاء تلك الموجبة وجود الموضوع
وعدم اقتضاء السالبة بل انما يلزم من هذا الاقتضاء وعدمه انه لو لم يكن لتلك الموضوعات
وجود اصلا صدقت السالبة على هذا الفرض دون الموجبة وذلك لا يقدح في المساواة
الواقعية بينهما وانه لا حاجة في دفع النقوض الى استثناء شيء من الموجبات عن الحكم
باقتضائها وجود الموضوع مع انه تحكم فاحفظ هذا التحقيق فانه بذلك حقيق واعترض
اما اولا فبانه لو كان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر على ما حسبه لكان شريك الباري
موجودا فيها والباري تعالى عن ان يكون له شريك في نفس الامر وكذا يكون للنقيضين
المجتمعين وجود في نفس الامر وهو بديهي الاستحالة واما ثانيا فلانه ان اراد بوجود
المفهومات وجود العنوانات فهب انه مسلم لكن لا يكفي ذلك في صدق الحكم الايجابي
على افرادها اذ شرط صدق الحكم الايجابي وجود افراد العنوان كما حقق في موضعه
وان اراد به وجود افراد العنوانات فهو غير مسلم فان افراد اللاشيء وافراد المعدوم
المطلق ونظائرها لا وجود لها اصلا واما ثالثا فلان قوله ما من مفهوم الا ويصح
ان يحكم عليه بحكم ايجابي صادق ممنوع ان اراد الحكم الفعلي ومسلم ان اراد الحكم الممكن والفرضي

لكنها لا تقتضيان وجود الموضوع كما سيأتي واما رابعا فلان قوله القضية المذكورة
تصدق حقيقة في حق الممتنع فانهم اعتبروا في القضية الحقيقية امكان وجود موضوعها اذ لولا ذلك
لما صدق الحمل بالحقيقة كما فصل في موضعه ولا شك ان افراد اللاشيء ممتنع الوجود
اقول اما الايراد الاول فمن باب اشتباه المفهوم بما صدق فان الممتنع هو ما يصدق
عليه انه شريك الباري في نفس الامر تعالى عن ذلك ومفهوم شريك الباري يحصل وجوده
في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني مخلوق له تعالى فلا يكون شريكا له تعالى عن ذلك وكذا الممتنع
هو ما يصدق عليه النقيضان المجتمعان لا هذا المفهوم بل وجود هذا المفهوم في الذهن مما لا مرية
لعاقل فيه واما الثاني فلان المطلوب وجود نفس المفهومات وبين ان كل مفهوم جزئيا كان او كليا
يصدق الحكم الايجابي عليه بمفهوم من المفهومات مثل انه معلوم الله تعالى ومغاير لما سواه
ومعلوم لنا بوجه او بكنهه وانه ممكن وللمفهوم الآخر مباين له او اعم او اخص مطلقا او من وجه
الى غير ذلك مما لا يكاد يحصى وموضوع القضية الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا
في نفس الامر هذا تقرير الدليل وظاهر ان المراد منها كون نفس المفهوم محكوما عليه على ما في
القضية الطبيعية كما ظهر من الامثلة المذكورة فسقط ما ذكره وقوله شرط الحكم الايجابي
وجود العنوان انما هو في قضايا مخصوصة دون مطلق القضايا فان القضايا الطبيعية
والشخصية ليست كذلك كما لا يخفى على من له ادنى خبرة ثم لا شبهة على احد ان المقصود وجود
المفهومات في نفس الامر وما من مفهوم الا ويصير عنوانا في قضية موجبة صادقة فاذا سلم
وجود العنوانات فقد حصل المطلوب ولا يضر عدم صدق الحكم الايجابي على افرادها واما الثالث
فظهر سقوطه من التقرير المذكور انفا اذ كل مفهوم يصدق عليه انه معلوم الله تعالى
بالفعل ومغاير لما سواه بالفعل ومباين لغيره بنسبة من النسب الى غير ذلك واما الرابع
فسقوطه ايضا ظاهر لان اعتبار امكان وجود الموضوع بمعنى امكان وجود افراده ليس حاصلا
في جميع القضايا وكيف يتوهم ذلك في مثل شريك الباري ممتنع والمجهول المطلق يمتنع
بعض ممتنع الحكم عليه من جميعهم واللاشيء لا ممكن الى غير ذلك من المواد التي يحكم فيها على الممتنع
احكاما صادقة ايجابية فان تلك القضايا قد حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع على التقدير
لا على البت اعني بحسب نفس الامر من غير تعليق ولذلك قيل ان تلك القضايا مساوية للشرطية
قال بعض الفضلاء اعلم ان الفرق بين السالبة والموجبة وبين الموجبة السالبة المحمول

وسائر الموجبات بان الاولى من كل منهما لا يقتضي وجود الموضوع والثانية من كل منهما
يقتضي وجود الموضوع دون المحمول بناء على ان ثبوت شيء لآخر يقتضي ثبوت المثبت له
دون وجود الثابت وثانيا ان ما ذكره وبحث اما اولا فلان صدق السالبة بانتفاء المحمول
عن الموضوع في نفس الامر وهو موقوف على تعددهما وتغايرهما اذ سلب الشيء عن نفسه غير صادق
وهما موقوفان على تمايزهما بحسب نفس الامر والتعدد والتمايز صفتان ثبوتيتان فالموضوع
والمحمول فيجب ان يكون موضوعهما ثابتا موجودا فلا فرق بين السالبة والموجبة في اقتضاء
وجود الموضوع حال اعتبار الحكم واما الثاني فلانه لا معنى للموجبة السالبة المحمول على ما صرح به
الرازي في شرح المطالع الا ان شيئا سلب عنه ب ولا شك ان صدق هذا الايجاب
موقوف على ثبوت مفهوم شيء سلب عنه ب في نفس الامر فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له
كما صرح به في مواضع عديدة فيلزم ان يقتضي الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع ولو في الذهن
كسائر القضايا الموجبات بلا فرق واما البحث الثالث فلان ثبوت شيء لشيء في نفس الامر
يكون نسبة تقتضي شيئين متغايرين في نفس الامر فكما ان هذا الثبوت يقتضي وجود المثبت له
يقتضي وجود الثابت اذ التمايز والتعدد صفتان ثبوتيتان لا بد ان يكون معروضاهما
موجودين فبطل ما حكموا من ان ثبوت شيء لشيء يقتضي ثبوت المثبت له دون الثابت واعترض عليه
المعترض بعد ما ... الفاضل ... في بحثه الثالث والثالث لما عرفت من ان صدق القضية
الموجبة مطلقا يقتضي وجود الموضوع وان ثبوت امر لآخر كما يقتضي ثبوت المثبت له
يقتضي ثبوت الثابت دون بحث الاول اذ لا نم ان انتفاء المحمول عن الموضوع في نفس الامر
موقوف على تعددهما وتغايرهما فيها لاحتمال ان يكون ذلك الانتفاء بان لا يكون
شيء منهما في نفس الامر اذ حينئذ لا يصدق الموجبة القائلة بان احدهما ثابت للآخر فيها فيلزم
ان يصدق كل منهما عن الآخر فيها والا ارتفع النقيضان وقوله اذ سلب الشيء عن نفسه غير صادق
قلت لا يلزم من تعددهما وتغايرهما في نفس الامر اي وجودهما فيه لجواز ان يكون انتفاء التعدد باحدهما
رأسا في نفس الامر فلم يكونا في نفس الامر متغايرين ولا متحدين بل يكونان معدومين فيها
اقول نصوص في البحث الثالث مسلم دون الثاني لما عرفت من ان ثبوت شيء لآخر انما يقتضي وجود
الثابت في نفس الامر لا في ظرف الاتصاف حتى لو كان الاتصاف خارجيا يقتضي وجود
الثابت في الخارج وما ذكره ليس الا ان ثبوت امر لآخر يقتضي ثبوت المثبت له في ظرف

ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا ولا يقتضي ثبوت الثابت على التفصيل بل انما يقتضي
ثبوته في نفس الامر سواء كان الاتصاف خارجيا او غير خارجي اذ ليس معنى كون النسبة
خارجية مثلا ان النسبة موجودة في الخارج حتى يلزم وجود طرفيها في الخارج بل معناه ان انتزاع
هذه النسبة من الموصوف بحسب وجوده الخارجي حتى لو لم يكن موجودا في الخارج لم يصح
انتزاعها منه ثم صحة هذا الانتزاع قد يكون بسبب انضمام صفة موجودة في الخارج الى ذلك
الموصوف كما في الجسم والسواد وقد لا يكون كذلك بل يكون الموصوف اذا اعتبر نحوا
من الاعتبار مثل اعتباره مقيسا الى غيره من الموجودات الخارجية او الذهنية او غير ذلك
من الاعتبارات حصل منه في العقل هذه الصفة بطريق التأثر من ذلك الشيء لا بطريق
التعمل والاختراع وبذلك يحصل الفرق بين الامور الانتزاعية الثابتة للموصوفات بحسب
نفس الامر كزوجية الاربعة والاختراعات المسلوبة عما يوصف بها كزوجية الثلثة وكلا الوصفين
ثابتان في بعضها في نفس الامر لما عرفت من صدق الايجاب على كل مفهوم تصوري لكن
القسم الاول ثابت للموصوف في نفس الامر دون الثاني فان ارتباطه بمحض فرض
العقل وتعمله فالاختراع والتعمل انما يتعلق بمثبوته للغير على وجه يكون التصديق مطابقا له
لا مثبوته لنفسه بحسب نفس الامر وتفصيل ذلك ان العقل اذا استشعر من شيء صفة من الصفات
اما بذاته او بواسطة شيء من القوى الظاهرة والباطنة يحكم بحسب الفطرة باتصاف ذلك الشيء
بتلك الصفة ولا يتوقف في ذلك الحكم الى ان يحكم وجود تلك الصفة في الخارج وذلك امر مشترك
فيه العامة والخاصة ومطابق للعرف العام والخاص ولذلك تراهم بعد اتفاقهم
على اتصاف الخط مثلا بالاستقامة والانحناء واتصاف المفهومات بالوحدة والكثرة وغيرها
من الاوصاف اختلفوا في وجود تلك الاوصاف في الخارج فبين ان جميع المفهومات
التصورية ثابتة في نفس الامر في انفسها للبرهان الدال على الوجود الذهني واما ان وجود
تلك المفهومات في نفس الامر يقتضي صدق السالبة ففيه خفاء المنع نعم التصديق السلبي يقتضي
وجودها حال الحكم دون صدقها بخلاف الموجبة فان التصديق بها يقتضي وجودها حال الحكم
وصدقها يقتضي وجودها حال اعتبار الحكم ومن هنا يعلم سقوط بحثه الاول بوجه آخر غير ما ذكره
المعترض على ان قوله سلب الشيء عن نفسه غير صادق ممنوع فان المعدوم مسلوب عن نفسه
والتعلق بين العاقل والعدم الصرف ... قيل لو صح ذلك لكان موجودية المعدوم

على ثبوت سائر اوصافها بل على ذاتياتها في نفس الامر كما صرح به المص في كتاب
مصارع المصارع وتعليقاتها انفا وتحقيق ذلك ان بديهة العقل تشهد بان الماهية لو لم توجد
في الخارج لم تتصف بصفة ما كيف بل لا تكون في هذه المرتبة ماهية وانه ما لم تتحقق في الذهن
لم تتصف بصفة ما كيف بل لا تكون في هذه المرتبة ماهية كذلك تشهد بانها ما لم تكن لها ضرب
من الوجود لم تكن لها صفة اصلا بل لا تكون في هذه المرتبة ماهية للعقل ولا سائر الاشياء
فكيف يتعلق به العاقل **اقول** من الواضحات ان توضيحه اخفى من اصل الكلام فان بديهة العقل
تشهد بان المعدوم المطلق لا يتصور منسوبا الى شيء ولا منسوبا اليه شيء وهذا مما يحكم به العقل
بفطرته من غير توقف واما بعدم الوجود على المهية فليس منا بل هو في حيز المنع ولا تجد
العقل من المصارع بل هو من المصارع كما اومانا اليه سابقا وما ذكره في معرض السند
ان اراد به بعدم الوجود الخارجي على المهية في الخارج وبعدم الوجود الذهني عليها
في الذهن فهو اول المسئلة وعين النزاع فمن لا يسلم المدعي لا يسلم ذلك قطعا ولانه
وان اراد به الاستلزام فهو مسلم لكن لا يدل على العدم ثم نقول ... فصار انسانا مثلا ان
اردت انه وجد الانسان فصار انسانا فكان هذا من القول وان اردت به وجد
اخر فصار انسانا فهو غلط منه وبالجملة الضمير في قولك وجد اما راجع الى الانسان او
غيره لان وكلاهما باطلان ثم كيف يكون هذا الكلام الذي فيه ما فيه توضيحا لتلك المقدمة
العلية التي لا يعتري فيها ريبة لعاقل اصلا . واما حصول حقيقة الجبل فيوضح
ذلك انه لو كان الصورة الحاصلة من الجبل في الخيال مساوية له في المقدار يلزم حلول
حال كبير في محل صغير وهو غير معقول على انهم ذهبوا الى ان امثال هذا الحلول سريانية ولو كان
مخالفة له في المقدار وهي المدرك بالذات والامر الخارجي مدرك بالعرض كما يلزم ان لا يكون
الكبير مدركا وليس كذلك والجواب ان الحاصل في الخيال جبل ومقدار كبير مدرك بسببه الى
موجودين موجودين ظليين لان المقدار قائم بالجبل في الخيال ومقدار له بل المقدار حاصل
في الخيال مع الجبل لا يقدر شيء منهما اذ المقدار هناك كيف لا ثم والحاصل ان الحاصل في الذهن
من الجبل الكبير صورتي صورة الجبل والمقدار الكبير ونسبته له فلا جرم يفهم جبلا له مقدار
كبير وهذا المفهوم مطابق للجبل الموجود بحيث اذا وجد في الخارج كان عينه فلا يلزم حلول حال
كبير في المحل الصغير ولا ان لا يكون الكبير مدركا واما المقدار بالجبل من قبل محله اعني الخيال

فذلك امر اخر مدرك بملاحظة اخرى هذا كلام صاحب العقل واورد عليه انه اذا كان
المقدار هناك كيفا لا كما يلزم ان لا يكون الكم مدركا بالذات فان المدرك بالذات هو الصورة
وهي ليس كما على هذا الزعم قال المعترض فيه بحث اذ هذه الصورة كم بحسب الوجود الخارجي
وكيف بحسب الوجود الذهني فان اراد بقوله لا يكون الكم مدركا بالذات انه لا يكون
مدركا بالذات حال كونه كما فمسلم ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكم مدركا بالذات
الا ترى ان الكم ليس مستقلا حال كونه ما ما ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكم مستقلا
وان اراد ان الكم لا يكون مدركا بالذات اصلا فممنوع اذ هذه الصورة المدركة بالذات
كم اذا وجدت في الخارج **اقول** تبدل المهية بحسب اختلاف انحاء الوجود ممنوع كما ستعلمه
في موضع يليق به وكيف يكون كذلك والوجود عارض والعارض سواء كان لاحقا او تابعا
كما حسبه لا يبدل المعروض به ثم اذا كان الامر كما تخيله لم يكن الموجود الذهني
والموجود الخارجي امرا واحدا اذ من المكشوف ان دليل الوجود الذهني انما يدل
على وجود الاشياء انفسها في الذهن لا وجود شيء مخالف لها في الحقيقة فهذا خلاف الحقيقة
قول الشيخ والمثال ثم لو صح هذا الجواب لم يحتج الى ما ارتكبه من ان الحاصل في الخيال مثلث
صور بل يكفي في الجواب ان يقال الحاصل في الخيال هو الجبل المقدر بالمقدار المعين
في الخارج لكنه في الوجود الذهني كيف لا كم فلا يلزم حلول الكبير حال كونه كبيرا في الصغير
على انه اذا جاز كون الكيف صورة علمية للكم مع تباينهما بحسب الجنس العالي فلان يجوز كون المقدار
الصغير الحاصل في الذهن صورة علمية للمقدار الكبير كان اولى فانهما مشاركان في المهية
بخلاف الكم والكيف اذ لا اشتراك بينهما في شيء من الذاتيات اصلا فما على ما ذكره
ان اردتم انه يلزم حلول الكبير حال كونه كبيرا في الصغير فهو ممنوع لانه حال حلوله في الخيال
صغير وان كان في الخارج كبيرا وان اردتم به حلول الكبير حال صغره فيه فهو ليس محالا
ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكبير مدركا بالذات لان هذه الصورة المدركة بالذات
كبير اذا وجدت في الخارج ثم اورد عليه ايضا انا لا نعلم ان الحاصل في خياله من الجبل الكبير
ثلث صور فانا اذا راجعنا وجداننا لم نجد الا امرا واحدا اعني تحليله الى هذه الامور الثلثة
ثم كيف يحصل في الخيال صورة المقدار غير ملحوظة بالجبل حتى يدرك بعده نسبته الى محله
ثم المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كما بل كيفا على ما مر واما بالمقدار فيعود المحذور وهو

حصول الكبير في الصغير وقال الشيخ المعترض لو كان الحاصل في اذهاننا من الامور الثلثة
صورة واحدة لما جاز زوال العلم ببعض مع بقاء العلم ببعض اخر منها وليس كذلك ولا خفاء
في ان كون العلم بحصول الصورة لا بالاشباح مما ليس وجدانيا بل هو امر نظري غير بين في النظر
فكيف يكون وجدانيا انا ان العلم بتلك الاشياء كل منها من مقولة اخرى صورة واحدة لانى
لا يلزم من ادراك شيء ادراك جميع صفاته حتى يلزم من ادراك الصورة الخيالية ادراك ما يتعلق
بالجبل ولا في ان الدعوى المدلول عليها بقوله المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كليا فيكون
مقدارا مغايرا وبالمقدار الجبل مما لا ينبغي ان يتفوه به عاقل فضلا عن فاضل اذ من البين
انه لا يلزم من نفي كلية المقدار الحاصل في الخيال مساواته لمقدار الجبل وان الحاصل في محل
لا يمكن ان يكون اعظم منه وهل هذا الا كما قيل ان واحدا من اثنين واحد من احاد الرتق
نعلم علم الرمل فسئل عنه حين امتحانه عن خاتم قبضه احد عبيده في الكف فقال في كفك شيء صلب
اسفله ثقب فقيل له ما هو فقال فاذن هو رحى بل هذا اغرب منه لان الجبل اصغر من الكف
وما يساوي الجبل اعظم من الرحى **اقول** ان اراد انه لو كان الحاصل في الخيال صورة واحدة
لم يجز بقاء العلم ببعض مع زوال العلم ببعض اخر انه لم يجز ذلك بعد تحليل المتحلله بتلك الصورة
الى التفاصيل فالملازمة ممنوعة اذ عند التحليل يحصل صور ثلث كما صرح به وان اراد انه لم يجز ذلك
قبل التحليل فبطلان التالي ممنوع اذ بقاء البعض مع زوال البعض لا محالة يكون بعد تميز البعض
عن البعض وذلك ليس من شأن الخيال بل من قوة اخرى من شأنها التحليل والتمييز كما لا يخفى
على من له ادنى دربة في الصناعة وكيف يتوهم ان البصر مثلا يصدر منه مثل هذا التحليل وكون العلم
بحصول الصور لا بالاشباح نظريا لا ينافي ما ذكره من انا لا نجد الا امرا واحدا يمكننا تحليله
فان ذلك لا يستلزم كونه بحصول الصور ولا كونه اشباحا بل هو صحيح على التقديرين اذ لم
ان الحاصل في الذهن صورة واحدة بل الاتحاد ذكرت انا لا نجد الا امرا واحدا وهو صادق
على اي تقدير من التقديرين وذلك ظاهر لا سترة به بل ذلك انما يرد عليه حيث حكم بان الحاصل
في اذهاننا من الجبل ثلث صور من غير دليل ولا تنبيه فان ادعى الوجدان او البداهة بطريق
اخر ورد عليه ان كون العلم بحصول الصور نظري غير بين في النظرية فكيف يكون وجدانيا
او بديهيا نظرا الى اجزاء الحاصل في الخيال من الجبل ثلث صور وان استنده الى دليل فليبين
حتى ينظر فيه ثم لا يخفى ان الخيال انما يتخيل الجبل المخصوص من دون التفاصيل التي ذكرها وكيف يحصل

في البصر صورة الجبل على حدة وصورة المقدار على حدة وصورة الشكل على حدة على ما ذكره
وليت شعري اي وجدان يصدق ذلك او اي دليل او شبهة يهدي اليه ثم اني
ذكرت ان المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كليا بل يكون مقدارا مغايرا مساويا لمقداره
محرره المعترض الى قوله المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كليا فيكون مقدارا مغايرا الخ
واعترض عليه بما لا ينبغي ان يتفوه به عاقل فضلا عن فاضل اذ على فرض كون العبارة ما ذكره
لا يتوجه عليه ما اورده فان الكلام في حصول مقدار الجبل في الخيال وان لم يكن المقدار
الذي يتخيل حاصلا في الخيال على الوجه الكلي فيكون مقدارا مغايرا مساويا للمقدار الخارجي
يتخيل فالمحذور هو حصول الكبير في الصغير قائم واما قصة الرمال فان المشهور ان ذلك نسبته
وامثاله الى بعض اولاد الصدور بشيراز وهو ابن المولى اوحد الدين الذي كان صدرا للسلطان
السعيد شاه شجاع والمحكي عنه من هذا القبيل مشهور على انا لا ننكر انه كان في البلاد الكثيرة
بلبه وعقلا لذلك في الرساتيق يمكن مثل هذا لان الحرف اخرجتهم واخرق احلامهم
بسبب والسنة الصدرية اولى فليتفحص ابن هم ومن هم لم يناسب بحقه فانه بعد تسليم
ان الحاصل في الخيال هو الجبل الذي هو جوهر والمقدار الذي هو كم والشكل التي هي اضافة
زعم ان جميعها كيف بل مذهبه اغرب من مذهب الرمال اما اولا فانه انتقل من جسم الى جسم
وهو فرد من افراد الجنس الذي نوه من جنس عالي اخر وانتقل من مقولة الى مقولة
فلو قال الرمال ان ما في الكف كيف مثلا او غيره من الاعراض لكان مناسبا لمذهبه
في الغرابة واما ثانيا فلان الرمال انما قال في كفه رحى ولم يقل انه ليس رحى او ما هو
فيقول ان ما هو في الخيال مثلا جبل وليس بجسم بل هو كيف ومقدار وليس بمقدار بل هو كيف
وكذا النسبة فلو قال الرمال ان ما في كفه رحى وليس برحى لكان مناسبا لمذهبه مناسبة تامة
واما حصول صورها الخ قيل لم يرد الحكماء بالصور منها الشبح والمثال كما قاله
الشارح فان لفظ الصورة يقال بالاشتراك على معان كثيرة والمراد به هنا هو حقيقة الشيء
التي بها هو ما هو ولذلك سمعتهم تارة يقولون حقائق الاشياء تحصل في الاذهان وتارة
يقولون صورها تحصل فيها وحقيقة الجسم بالمعنى المذكور صورته كما نص عليه الشيخ في طبيعيات
الشفاء بقوله ان لكل جسم طبيعة وصورة وعرضا ثم قال وصورته هي حقيقته التي بها هو

هو ولهذا ادعى الجسم بشخصه مع تبدل المادة بان ينقص منها شيء كما في حال الذبول
او يزداد كما في حال النمو فان الفرس المخصوص مثلا شخص واحد ما دام موجودا مع ان التحلل يعرض
اجزائه وقد ينضم اليه بعض اجزاء من خارج وحقيقة على الجسم بهذا المعنى ذاته ثم الصورة
الحالة في العقل قد يكون لها وجود في الخارج اما في مادة كالصورة الجسمية والنوعية
او اعراض المادة فانها كما تحل في المواد الخارجية فقد تحل في القوة العاقلة ولهذا
ينسبون القوة العاقلة المستعدة لحلول صور الاشياء فيها الى الهيولى المستعدة لكل
ويسمونها عقلا هيولانيا وكون نسبة العقل الى الهيولى لكل وجدت اما في بعض تعليقات
المعلم الاول واما لا في مادة كالعقول العشرة والهيولى الاولى وقد لا يكون لها وجود في الخارج
كالصور الخيالية الغير المطابقة للخارج فان كانت الصورة الحاصلة في الذهن هو العلم
وهو عرض من مقولة الكيف كما حقق في موضعه فيكون مخالفا للصورة الخارجية التي هي جوهر
مثلا في الذاتيات فلا يكون عينها قلت كما ان الهيولى الواحدة بحسب حلول الصورة
النارية والمائية فيها يصير نارا او ماء كذلك الصورة الواحدة بحسب الوجود الخارجي
والذهني يصير جوهرا او عرضا فان قلت تبدل الذات في الهيولى معقول لانها امر مبهم
لا تعين له في ذاته اصلا فلا يمتنع اي تعين يرد عليه دون الصورة فانها متعينة في حد ذاتها
واذا تبدل تعينها لم يبق تلك الصورة قلت تعين الصورة مشروط بالوجود في الذهن
ما لم يكن له صرف من الوجود ولا يعرج انه لم يره اتفاقا ولا يبعد في تبدل المشروط عند تبدل الشرط
ويحتمل لهذا زيادة تفصيل وتحقيق ما ذكره من ان الصورة قد يطلق ويراد به حقيقة الشيء
وان مراد القوم من حصول صورة الشيء في العقل حصول حقيقة الشيء مما لا نزاع فيه
واما ان الصورة التي تحل الهيولى وتحصل بها فيها يحصل الجسم هو حقيقة الجسم فمما لا يسكن من له
ادنى فطانة بل ادنى مسكة كيف والجسم عندهم مركب من جوهرين يحل احدهما في الآخر يسمى الحال
الصورة والمحل الهيولى ومن اوضح الاشياء ان جزء الشيء لا يكون عين حقيقته وما ذكره من ان
لا معنى من ان يكون شيء جزءا لآخر ومأخوذا لا بخصوصه بل بوجه مبهم على فرض تسليمه لا يدل
على مطلوبه بل على خلافه فان جزء الشيء مهما كان او معا معتبر في حقيقته غير خارج عنه
فلا يكون الجزء الآخر عين حقيقته بل ذلك كلام مخلط مشتمل على التناقض حيث يصرح بان الصورة

العقل

جزء الجسم وهي بعينها عين حقيقته اذ من اجلى البديهيات ان كونها جزءا يقتضي كون امر
آخر داخلا في قوامه وكونه عين حقيقته يستلزم عدم دخوله فيه وما تخيله من عدم تبدل
جسم الحيوان مثلا مع تبدل اجزائه العنصرية ممنوع فانه مصادم لبديهة العقل وصرائح القوم
كما نقلناها في تعليقاتنا وما يطلقه اهل العرف من ان المتغذي لا يتبدل بل هو محفوظ بعينه
مما لا يعرج عليه في اقتناص الحقائق بل هو نظير ما يطلقون من ان ماء الكوز هي بعينها الماء
الذي كان في الجرة وان البحر الذي اخذ المغرفة منه قطرة هو بعينه البحر الذي كان قبل اخذها
كيف وقد جعل الحكماء تبدل الجسم المتغذي مع بقاء انانيته دليلا على تجرد النفس كما هو مذكور
في كتبهم ولو ذهبنا مذهب اهل العرف واخذنا الحقائق من الاطلاقات العرفية لاختل معظم
قواعد الحكمة وكذلك قال المعلم الاول من اراد ان يتعلم الحكمة فليحدث لنفسه فطرة اخرى ثم لا تذهب
عليك ان قوله ولهذا ادعى الجسم بشخصه مع تبدل مادته من زيادات القائل لا من كلام الشيخ
بل قد صرح في التعليقات بعدم بقاء الصورة مع تبدل المادة وكذلك بهمنيار في كتاب التحصيل
وهو امر تشهد به الفطرة السليمة ونسبة النفس الى الهيولى من حيث ان جميع الحقائق ينتقش فيها كما ان الهيولى
تتصور بجميع الصور لا دلالة فيه على ان الصورة وحدها تمام حقيقة الجسم كما لا يخفى وانت
تعلم ان ما ذكره من التفصيل يقتضي ان يكون الصورة بهذا المعنى شاملا لجميع المعقولات حتى الجسم
المركب من الهيولى والصورة انه ليت شعري ما الذي حمله على ان الصورة شاملا لنفس الهيولى
ونفس الصورة ولسائر الاعراض والمعاني ولم يجعله شاملا للمركب من الهيولى والصورة
وهل الاخلط بين معنيي الصورة فتامل في التفصيل وما قرره من تبدل ذات الهيولى غير مسلم
بل ذاتها محفوظة مع تعاقب الصور كما هو المشهور في الكتب وتبدل ذاتها التي بسبب حلول غيره
فيه معقول لم قاس تبدل الصورة عليها انه ممنوع والجواب الذي ذكره عن السؤال الذي
اورده لا يدفع السؤال اذ حاصل السؤال انه على هذا التقدير لا يكون الماهية الحاصلة في الذهن
نفس الماهية الموجودة في الخارج فيه مع ان مقتضى الدليل ذلك وحاصل الجواب انه بعد تبدل
الذات تبدل الوجود ومن البين عدم اندفاع ذلك السؤال بهذا الجواب لانه اذا تبدل
الذات لم يكن احدهما عين الآخر بحسب الماهية سواء كان ذلك التبدل بسبب تبدل الوجود
او بغيره على ان تبدل الذات غير معقول فان الاجناس العالية متمايزة بالذات وليس منها
امر مشترك كالهيولى والهيولى امر لا يتصور حقيقته عين الصورة كما توهمه بل يتصف بالصورة المائية

ويصير ماء بالعرض كما ستعرفه ومن البين ان هو ماء بالعرض لا يكون حقيقة هو الماء
فان ما هو بالعرض شيء يكون لا محالة بالذات شيئا آخر وسيجيء لهذا زيادة تفصيل وتحقيق
سيندفع به مادة هذه الاوهام والله ولي التوفيق والالهام وقد كتبت سابقا على حاشية
انه لو كان صورة الشيء تمام مهيته كما يوهمه من كلام الشيخ لم يمكن جزء آخر هو المقوم الى
من يصرف في كلام الشيخ فقال فيه بحث اذ الملازمة المذكورة ممنوعة فان العقل لا يمنع
من ان يكون شيء جزء لآخر وما خوذا فيه لا بخصوصه بل بوجه مبهم كالاجسام العنصرية في الجسم
المعين من الحيوان او النبات فانها جزؤه وما خوذة فيه لا بخصوصها حتى اذا تبدل
بعضها ببعض آخر منها لا يلزم انعدام الشخص المذكور ويكون لذلك الآخر جزء آخر معين
بعين الجزء المبهم فيه بان يصير عينه بالعرض فاذن يكون مهيته عين مجموع المعين مثلا الماء وجزء معين
هو ماء بذاته وجزء مبهم صار ماء بالعرض فتمام مهيته هو الماء ليس الا اذا عرفت ذلك ظهر لك
ان كلام الشيخ محمول على ما هو نص فيه **اقول** لا يخفى ان العقل السليم يمنع عن ان يكون الجزء الحقيقي
للشيء معتبرا في الشخص المعين بعمومه لا بخصوصه حتى لا يتبدل الكل بتبدل جزؤه فان ذلك مما يشهد
صريح العقل بخلافه اذ البديهة تشهد بان المركب من هذا الشخص وجزء آخر غير المركب من هذا الشخص
وذلك الجزء وانكار ذلك مكابرة غير مسموعة وما مثل به من الاجسام العنصرية وتعاقب الاجسام
بعينها مع تبدل الاجزاء العنصرية التي هي جزؤها خلاف الواقع بل كما يتبدل الاجزاء يتبدل
الكل ولذلك استدلوا بتبدل الجسم المعتدي واستمرار شعور النفس بذاتها على ان النفس
غير البدن واجزائه كما سبق انفا ومن العجب انه فرع على ان للماء جزء معين هو ماء بذاته
وجزء مبهم صار ماء بالعرض ان تمام مهيته هو الماء وذلك مما لا يخفى حاله على احد فانه اذا كان
للماء جزآن لا يكون احد الجزئين تمام حقيقته بل لا يكون احد جزئيه بالذات لا بالاشتراك الا بالاسم
او المجاز واستعلم ان ابهام احد الجزئين تمام حقيقته انما هو بالعرض مثلا لا يمكن ان يكون
بالذات غير الماء فاذن الماء مركب مما هو ماء بالعرض وما هو ماء بالذات فيقول الماء المركب
ليس هو الماء بالعرض ولا الماء بالذات وذلك ظاهر بل انما المركب في مجموع الماء بالذات
والماء بالعرض فلا يكون حقيقة هذا المجموع هو الصورة المائية فان قلت فما معنى ما نقله عن الشيخ
قلت لما ظهر الخلل فيما حمله عليه فاما ان يكون مراد الشيخ ان صورة الجسم هي الجزء الذي
به يحصل الجسم بالفعل فهو بها سواء سميها هو هو ويكون اطلاق مهيته عليها مجاز الكلا

في الاستلزام كما يقال عدم العدم هو الوجود وهذا المعنى غير المعنى المعتبر في تفسير المهية
اذ المراد هناك ما يكون الشيء هو هو لا العلة لان الشيء هو هو بسببه فان لا ان مثلا ليس
سببه بل المراد به ما ان من غير علة كما يقال الجوهر قائم بذاته بمعنى سلب قيامه بالغير واما ان يكون
مراد الشيخ بالصورة هو الحقيقة النوعية فان ذلك احد معانيه كما صرح به في رسالة الحدود واذا عرف
ذلك عرف انه حمل كلام الشيخ على ما لا يرضى ولا يرتضيه غيره ممن له ادنى مسكة ثم انه اورد
سؤالا انه لو كان الهيولى تحت الصورة النارية والمائية بطل حقيقتها فصير حقيقتها تارة نارا
وتارة ماء ولكان شيئا لا مطابقا لما ادعاه لكن ذلك محال وكيف يتصور ذلك فاجاب بان الهيولى
في ذاتها مبهمة المبهم ما دام باقيا على ابهامه لا يكون موجودا في الخارج باتفاق اهل الصناعة
كما نقل عنهم الشيخ ولا يتعين ذاته بانه هذا او ذاك فاذا احلت فيها الصورة النارية صارت
نارا واذا احلت فيها صورة المائية صارت ماء كما حقق في موضعه الا ترى ان الماء الذي كان
في الجرة اذا افرق في الكيزان يحكم العقل بانه الماء الذي كان في الجرة وحينئذ في الكيزان لانه
يحكم بان الامر المبهم الذي في الجرة كان نحو في الكيزان ولولا ان صارت الهيولى ماء وكان
ذلك بالعرض لما استقام هذا الحكم **اقول** قد حكم في اول هذا المبحث بان تعين ذات الشيء
مشروط بوجوده ثم حكم هنا بان المبهم بالصورة متقدم على وجودها وذلك مناقض لما سبق
من اشتراط التعين بالوجود وح يكون المشروط وهو التعين متقدما على الشرط وهو الوجود
مقدم الجواب لا يدفع السؤال لانه ادعى تبدل الحقيقة بتبدل الوجود وهو تبدل الهيولى
بتبدل الصورة فاورد السؤال عليه ان الهيولى لم يتبدل حقيقتها فلا يكون مطابقا لما ادعاه
ومحصل جوابه ان الهيولى تصير ماء ونارا مثلا بالعرض ومن المعلوم ان ذلك ليس تبدلا
في حقيقة الهيولى فبقي السؤال بحاله ثم اني منعت تقدم الوجود لما سبق فقول لا نم ان الوجود
متقدم وذكرت انه كيف يقال وقد فصار انسانا فاجاب اذا المفروض وجوده اما ان
او امر آخر فان كان الاول صار المعنى وجد الانسان فصار انسانا وان كان الثاني صار المعنى
وجد الفرس فصار انسانا فاجاب بان منع تقدم الوجود قد عرف جوابه كيف لا
والعقل كما يحكم بديهة ان ثبوت شيء لآخر فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه وذلك يستلزم تقدم
الوجود كذلك يحكم بديهة بان تعين ذات الشيء فرع لوجوده في نفس الامر فكيف لا يستلزم تقدم الوجود
فيها نعم الوجود مما جرى في الاعتبار العقلي كما فصلناه والمفروض وجوده هو كلام العام

مع قطع النظر عن الخصوص او ذاب القوم حين ارادتهم معرفة بعدم احد حالي الشيء على الآخر
انهم يفرضون امرا عاما وهو ثبوت عروض شيء من الحالين له فان يجده العقل معدوما حكموا
بعدمه وذلك جار في الذاتيات ايضا مثلا يقولون ما لم يصر الشيء جسما لا يصير حيوانا
وما لم يصر حيوانا لم يصر انسانا **اقول** قد عرفت مما سبق حال جواب السابق عن بعدم الوجود
وما ذكره هنا من ان العقل كما يحكم بديهة بعدم ثبوت الشيء لآخر على ثبوته في نفسه يحكم
بعدم ثبوته في نفس الامر على اعمه ممنوع كيف وقد حكم قوم بان الوجود لا ثبوت له للماهية بناء
على عدم انفكاكها عن الاتحاد بالموجود الا بحسب فرض العقل ومبداء الاشتقاق وهو الوجود
بالمعنى المصدري ليس له ثبوت اصلا لانه امر يعتبره العقل فهو انما يعتبر انه مثل ذلك فان
الماهية لا تنفك عن الاتحاد بعينها اعني بخصوصيتها بحسب نفس الامر والتعين بالمعنى المصدري
لا ثبوت له في نفس الامر بل هو امر يعتبره العقل بل الحال هناك اطراد العقل بحد الماهية في مرتبة
من الملاحظة خالية عن الاتحاد بالموجود ولا يجدها في شيء من المراتب خالية عن خصوصيتها
اصلا ولو كان كما حسبه لكان ثبوت خصوصيتها ثبوت العوارض التي تسلب عنها في حد ذاتها
فكان الانسان مثلا كما انه ليس من حيث ذاته موجودا ولا معدوما ليس من حيث ذاته
انسانا ولا انسانا فافهم وبذلك يعلم ما في قوله ان المفروض وجوده امر مبهم اذ لو اراد بذلك
ان العقل يفرض مثلا عروض الوجود لامر مبهم بعد عروضه يصير انسانا فذلك ممنوع ولا يلزم ان القوم
يثبتون الاحكام على مثل هذا الوهم الكاذب وما ذكره من ان الشيء ما لم يصر جسما لا يصير حيوانا
ان وقع في عباراتهم فمرادهم ان الجوهر مثلا ما لم يصر جسما لا يصير حيوانا لا ان مفهوم الشيء
المبهم ما لم يصر جسما لا يصير حيوانا كيف وليس هناك شيء مبهم صار جسما وان اراد انهم يعممون
هذا الحكم ويجعلون عنوان موضوعه الامر العام الشامل لجميع الاجناس العالية بالنسبة الى ما هو
سافل ما تحتها بالقياس اليه كان يقال الشيء ما لم يصر جسما مثلا لا يصير حيوانا فهذا الحكم انما يصدق
في افراد العنوان كالجوهر وغيره من المقولات فان الكيف ما لم يصر كيفا محسوسا لا يصير لونا
او انفعاليا والكم ما لم يصر كما متصلا لا يصير سطحا او خطا او جسما فذلك لا يدل على مطلوبه
اصلا كما لا يخفى اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية قلنا هذا
غير مسلم اذ يحطها كثيرا والخطر بالنا هاهنا التفصيل بل معناهما امران يحملان مسميان بالعبارة
بحث وطاق وتوضيح الكلام في هذا المقام ان مناط صدق المشتق على الشيء اتحاده معه

في نفس الامر لا قيام مبداء الاشتقاق كالاسود والمتحرك فان ذلك لازم
كما مرت اليه الاشارة فان قام مع ذلك مبداء الاشتقاق به صح فيه ان يقال مثلا الاسود
ما حصل فيه السواد وان لم يقم به لم يصح ان يقال الموجود ما حصل فيه الوجود ثم الزوج والفرد
من الامور التي لم يقم مبداء الاشتقاق بها في نفس الامر كالموجود والواجب والممكن ونظائرها
فان مبداء هذه المشتقات امور عقلية ينتزعها العقل منها بضرب من التحليل والمقايسة فلا يصح
تفسير الزوج والفرد بما حصل فيه الزوجية والفردية واذا كان مناط صدق المشتق على شيء
اتحاده معه في نفس الامر فما لا يكون متحدا معه فيها لا يصدق المشتق عليه وان قام به مبداؤه
فالذهن لما لم يكن متحدا مع الزوج في نفس الامر لم يلزم صدق الزوج عليه وان قام به الزوجية
اقول قد اوردت عليه ان القيام اختصاص ناعت فكيف لا يلزم من قيامها به كونه زوجا
وبين هذا الاشكال لا يلزم من قيام السواد والبياض بالجسم كونه اسود وابيض فالجواب الذي
ذكره غير حاسم لمادة الشبهة فاجاب بعض الافاضل بقوله فيه بحث اذ لا نسلم ان القيام هو الاختصاص الناعت
فان السرعة بتوسط الحركة قائمة بالجسم وليست صفة له وصفات الصور قائمة بالهيولى وليست
نعتا لها بل هذا معنى الحلول عند بعضهم والجسم قائم به السواد ليس نظرا الى ذلك وانما يكون نظرا اليه
لو لم يكن الجسم متحدا مع الاسود في نفس الامر كما لا يتحد الذهن مع الزوج فيها بل نظيره الجسم القائم
به السرعة الغير المتحد مع السريع في نفس الامر ومن البين انه لا يلزم من ذلك صدق السريع عليه
اقول اندفاع هذا المنع ظاهر لان المراد من القيام هو القيام من غير واسطة كما هو المتبادر
وقيام السرعة بالجسم بالتوسط كما اعترف به فالمنع والسند مندفعان وقوله بل هذا المعنى الحلول
عند بعضهم انما يتجه اذا جعل الاختصاص الناعت تعريف القيام ولم يجز التعريف بالاعم والامر موقوف
المقصود على كونه تفسيرا له بل يكفي صدقه عليه كليا ولا شك في صدقه كليا على القيام بلا واسطة
وان التعريف بالاعم جائز عند المحققين كما سبق خصوصا التعريفات اللفظية فان اكثرها
من هذا القبيل كما يقال سعدان نبت وصداء موضع وهلم جرا ومن العرب ثم لا يذهب عليك
ان ما صدق المشتق على شيء واي دينما واحد بل لا معنى للصدق عليه الا الاتحاد معه فجعل الاتحاد
مناط الصدق غير مستقيم على انه يبقى الكلام في مناط الاتحاد ولا بد في حسم مادة الشبهة
من بيان الفرق بين قيام السواد بالجسم وقيام الزوجية بالذهن ليتبين ان الاول يستلزم
الاتحاد والصدق دون الثاني اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية الى الغير

وذكرت في الحواشي انه يجوز ان يكون للشيء وجودان كلاهما ذهني لكن احدهما لا يكون منشأ للآثار
المطلوبة منه والآخر بخلافه والوجود الخارجي في ترتب الآثار كما قرره صاحب الجواب هنا
في العلم فاطلق الوجود الخارجي ههنا واراد به ما يساوق ما يحذو حذوه في ترتب الاثر
فلا يرد على مقصوده ما ذكره الشارح من لوازم الماهية فافهم قال المعترض وفيه بحث لانه
بعيد لفظا ومعنى اما بعده لفظا فظاهر واما بعده معنى فلانه مبني على ان يكون للشيء وجودان
في الذهن وان يكون الماهيات مظاهر لمبادي لوازمها في الوجود الذهني بان يكون المبادي
المذكورة امورا حاصلة فيها بالفعل زائدة عليها هناك لا انها تكون امورا عقلية ينتزعها
العقل منها كما سبق وان يكون لزومها للماهية بحسب الوجود الذهني الذي هو بمنزلة الوجود الخارجي
لا بحسب الوجود الذهني الضعيف وان كان للماهية وجود ذهني ضعيف ولا شيء منها
بل الظاهر ان الواقع خلاف كل واحد منها **اقول** حاصل السؤال معارضة ونقض اجمالي
والجواب عنها منع مقدماتها فلا يجري المنع في مقابلة وان استمر عادة المعترض لسلك
ثم بعده لفظا ممنوع فان القوم قد يطلقون الخارج بهذا المعنى كما ذكروا ان الكمية الثابتة
في الخارج للجسم الطبيعي تسمى مادة والحاصلة منها في الذهن جسما وذكروا ان للعدد وجودا في الاعيان
ووجودا في الاذهان واراد به وجوده في الموصوفات بهذا المعنى وكذا العدد معنى
واما بعده ذلك تمهيد مقدمة هي ان الزوجية ينتزعها العقل من الاعداد التي هي زوج كالاربعة
مثلا والزوجية الحاصلة في الذهن لها وجود ذهني ايضا للاربعة بمعنى انها منتزعة منها و
العقل انها منشأ الاتصاف بالعلم بالزوجية دون الزوجية والسر في ذلك ان علاقة الزوجية
بالنفس وقيامها بها انما هي باعتبار خصوص وجودها الذهني وهي بذلك الاعتبار علم ووصف للنفس
بالعلم بالزوجية لا بها وعلاقة الزوجية بالاربعة باعتبار ذاتها مع قطع النظر عن خصوص الذهني
حتى انها لو كانت موجودة في الخارج لكانت الاربعة متصفة بها ايضا فللزوجية اي صلة
في الذهن علاقة العام بالنفس بحسب الاوصاف التي يدركها العقل من الموصوفات بها كالامر
ان بعض تلك الاوصاف موجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وبعضها غير موجودة فيه وقد سبق
ان جميع المعقولات موجودة في نفس الامر فالزوجية انما موجودة في نفس الامر والنفس الخارجي
فهو في الذهن وهي بحسب ذلك الوجود منسوبة الى الاربعة بالعلم به فالاربعة متصفة بها سواء
وجد في الخارج او في الذهن فان لوازم الماهية لا تنفك عنها في الوجودين بمعنى انها حيث وجد

سوال دوم که اول هر دو
مساوی الاتفاق م

كانت متصفة بها لا بمعنى انها حين وجدت توجد الماهية هناك كما تقرر في موضعه فلا يلزم
ان يكون مباديها امورا حاصلة فيها بالفعل بحسب الخارج بل بحسب نفس الامر وذلك لا ينافي
كونها امورا عقلية ينتزعها العقل عنها فانها قبل الانتزاع وبعده ومعه موجودة في نفس الامر
كما علمت مما سبق وظهر ان منشأ الاتصاف هو الوجود في نفس الامر فيما ينتزع عنه سواء
في الخارج او في الذهن لا الوجود في الذهن بمعنى قيامه به ولا يتعلق بهذا الكلام بضعف
وجود الماهية وقوته كما توهمه المعترض على ما لا يخفى على من له ادنى بصيرة ثم لا يذهب عليك ان
الدليل هو ان الماهيات لها وجود اخر سوى الوجود الخارجي سواء كان ذلك الوجود في الذوات
البشرية او في النفوس الفلكية او غيرها او في غير الاذهان فان الدليل لا يدل على خصوص شيء
منها وانما نسبوا ذلك الوجود الى الذهن بناء على الظ كما ذكره الاستاد قدس سره وبذلك
يندفع الاستبعاد الذي تعرض له القاصرون وسيأتي هنا كلام في تحقيق نفس الامر في موضع
يليق ان شاء الله العزيز قال بعض الفضلاء محصل الجواب منع المقدمة القائلة بان معنى
الاتصاف بصفة قيام تلك الصفة بالمحل مطلقا سواء كانت الصفة موجودة بوجود ظلي او لا ونفي
كون القيام بحسب الوجود الظلي مصححا ومستلزما لكون المحل متصفا بذلك القائم ولا شك
ان هذا المنع حاسم لمادة الشبهة مطلقا سواء اشتبه بلوازم الماهيات او بصفات العدد ونحوها
كالامتناع اذ يمكن ان يقال في الجواب لا نسلم ان الممتنع ما يقوم به الامتناع مطلقا ولو بحسب
الوجود الظلي وبعض ان المقتضي اي شيء اهو الوجود الخارجي كما في الموجودات التي يكون
من عوارض الوجود او نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود كما في المعدومات ولوازم الماهية
ليس ما يلزم في الجواب عن مادة الاشكال والغرض يكون المقتضي للاتصاف هو الوجود العيني
لا يراد بهم الموجودات في تقرير الشبهة حيث قالوا المراد ان يكون الذهن حارا او باردا الا ان
مدار الجواب ذلك لظهور ان المدار ذلك المنع فلا يرد ما زعمه البعض من ان الجواب ليس حاسما
لمادة الاشكال مطلقا واعترض عليه بانه ايضا بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فظ واما معنى فلان
المستدل بين معنى المنع وادعى ان ليس له سوى هذا المعنى وهو ما حصل فيه الامتناع فان سلم
المانع منه ان معناه ما ذكر لم يتوجه منعه اصلا اذ ان الامتناع اذا حصل في الذهن كان
الذهن حينئذ ما حصل فيه الامتناع وان لم يسلم ان معناه هذا فلا بد ان يبين معناه ثم يورد
المنع الكلام عليه ولا يكفي ان يقول يجوز ان يكون لهذا اللفظ معنى اخر ويبني منعه على هذا الجواز

كان يقول للالزام ان الانسان كاتب بالجواز ان يكون للكاتب معنى اخر سوى ما له الكتابة

اقول لا يبعد بحسب اللفظ اذ قد صرح المحشي مع ان معناه ما حصل فيه الحرارة وهو المدار في الجواب كما ذكره هذا القائل وبعض المعنى انه ما حصل فيه عين الحرارة سند المنع فابطاله لا يجدي ولا يبعد بحسب المعنى ايضا لما مر من ان مدار الجواب منع كون معنى المشتق ما ذكره المستدل كما هو مصرح به في الجواب وليس عليه ان يبين ان معناه ماذا اذ ليس معنى المنع الا طلب الدليل ولا يجب عليه ابداء احتمال الخلاف بل السند مع كون بيان ان الانسان كاتبا غير مسلم فان المنع في هذه الصورة مكابرة بخلاف ما نحن فيه وبالجملة مطالبة المانع ببيان المعنى خلاف اداب المناظرة لكن المعترض لا يتقيد بالاداب لشغفه بالاعتراض على كل سؤال وجواب فالوجه في دفع ما ذكره المعترض نعم ما اشار اليه القائل من ان المقتضي في المعدومات ولوازم الماهية نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود لا يوافق التحقيق فان نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود لا تثبت لشيء اصلا ضرورة ان المعدوم المطلق لا يثبت له شيء اصلا فثبوت الصفة للشيء يقتضي ثبوت تلك الصفة في نفسها مطلقا واما ثبوتها في ظرف الاتصاف حتى انه ان كان الاتصاف خارجيا كانت الصفة موجودة في الخارج كما في الموصوف فغير لازم كما سبق ويجيء ايضا وثانيها موجود في الخارج اورد عليه في الحواشي ان وجود الامر الثاني في الخارج ممنوع نعم اتصاف النفس في الخارج مسلم ولا يلزم منه وجوده فيه كما عرفت واعترض عليه بانه لو كان النفس في الخارج متصفا بالامر المعدوم فيه لزم وجود النسبة في الخارج بدون ظرفيها فيه وهو ممتنع اذ النسبة يكون فرع طرفيها هناك كما مر وعرفت ان ثبوت شيء لاخر كما انه فرع ثبوت المثبت له كذلك فرع للثابت ومنشأ الاشتباه انه يصدق عليها انها عالمة في الخارج فحسب القائل ان مناط ذلك قيام العلم بها واتصافها به فيه ولما لم يكن للعلم وجود خارجي حكم بان الاتصاف في الخارج بدون الصفة فيه وليس كذلك لما مر انفا من ان مناط صدق المشتق على شيء اتحادهما في نفس الامر لا قيام مبدأ الاشتقاق به فمناط صدق العالم على النفس اتحادهما فيه لا قيام العلم بها **اقول** ان اراد انه يلزم وجود النسبة في الخارج بدون وجود طرفيها فيه فالملازمة ممنوعة فان النسبة ليست موجودة في الخارج وان اراد ان النسبة الى الخارج بمعنى ان اتصاف الموصوف بها بحيث وجوده فيه كما سبق لا بمعنى ان النسبة موجودة فيه وان اراد

انه يلزم تحقق النسبة الخارجية بالمعنى المذكور بحسب نفس الامر بدون وجود الصفة في الخارج فبطلان التالي ممنوع بل هو اول المسألة وقوله النسبة حيث يكون لطرفيها هناك ان حمل على ان تحقق النسبة في الخارج فرع لتحقق الطرفين وليست النسبة متحققة في الخارج كما مر ووجه الغلط ظاهر مما من كلامه حيث قال لزم وجود النسبة في الخارج بدون طرفيها واستدل عليه بان النسبة حيث يكون فرع لطرفيها هناك كما لا يخفى على من له ادنى فطانة وما ذكره من ان مناط صدق المشتق هو الاتحاد فقد عرفت انه ليس مناط الصدق بل معناه فيشكل ان الموجودات في ذكرت في الحواشي لم لا يجوز ان يكون عدهم اياه كيفا على سبيل المسامحة وتسمية الامور الذهنية بالامور العقلية بنظر ذلك ان المحصلين كالمتفق على ان العدد امر اعتباري مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل مسامحة تقة عما قرروه في محله واعترض عليه بان القوم بعدما اختلفوا في ان العلم من اي مقولة اختار بعضهم انه من مقولة الكيف وهم المحققون وبعض اخر انه من مقولة الانفعال وبعض اخر انه من مقولة الاضافة واذا اورد على من اختار انه كيف ان العلم بالجوهر جوهر اجاب بانه جوهر باعتبار وكيف باعتبار اخر كما سيجيء فكيف يصح ان يقال عدهم اياه كيفا على سبيل المسامحة واما ما اورده من انظير فمبني على ما توهم بعضهم من ان المقولات العشر مخصوصة بالامور العينية وليس كذلك **اقول** القائلون بانه كيف حقيقة هم القائلون بالشبح والمثال فانه على هذا التقدير كيف قائم بالنفس حقيقة كسائر الكيفيات النفسانية واما المحققون القائلون بحصول الماهيات انفسها في الذهن فان اطلقوا الكيف يحتمل ان يكون على وجه المسامحة كما مر نظره وهذا التسطير على ما ذهب اليه المتاخرون يتبعهم الشيخ فهو مسلم عندهم وله نظائر كثيرة في مواضع متعددة من كلامهم ولعله من انهم ذكروا ذلك في جواب الايراد المذكور حتى لا يجوز حمله على المسامحة غير مسلم الكلام وان فرض صدوره عن احد فلا نسلم ولا بعد ان القائل كيف يدعي ان القوم ذكروا هذا في جواب الايراد المذكور مع ان الشيخ في الشفاء اورد انه يلزم بناء على التحقيق ان يكون العلم بالجوهر جوهرا فلا يكون كيفا ولم يجب عنه بجواب اصلا نعم ما ذكره المعترض مبني على ما عرفت من ان الموجود في الذهن مغاير للموجود في الخارج في الجنس الكلي وذلك غير مسلم كما سيجيء وكيف يقول من ذهب الى ان العلم هو نفس الصورة الحاصلة في العقل بان العلم من مقولة الكيف حقيقة فان ذلك نظير ان يقال زيد الحاصل في الدار حقيقة ولكنه ليس زيدا حقيقة وهو كلام مناقض

لا يصلح للتحليل الشعري يكشف للتحقيق الحكمي وعلى تحقيقنا هذا كما في الحواشي هذا القائم
بالذهن وإن كان مغايرا للأمر المعلوم بالماهية كما يدل عليه ظاهر كلامه فهو بعينه القول بالشبح
والمثال وإن كان متحدا فيها عاد الإشكال الأول وهو لزوم اتصاف الذهن بما علم اتصافه
به قطعا والإشكال الثاني أيضا إذ ما هو متحد مع الجوهر في الماهية لا يكون كيفا بالحقيقة
قال قيل القائل بالشبح لا يقول بحصول الماهية بنفسها في الذهن إلا على طريق المجاز ونحن
نقول به حقيقة كما هو مقتضى البرهان فافترقا ولا بد من إثبات وجود أمر آخر
مغاير بالماهية للأمر المعلوم ودونه خرط القتاد فإنا لا نعلم إلا وجود الماهية المعلومة في الذهن
مكتنفة بالعوارض الذهنية ثم العقل يلاحظها من حيث هي دون تلك العوارض وأعرض عليه
بأنا لا نسلم أن القائم بالذهن إن كان مغايرا للأمر المعلوم بالماهية كان ذلك بعينه قولا بالشبح
فإن حصول ماهية الشيء في الذهن أعم من أن يبقى فيه على ما كان أو ينقلب ماهية أخرى كأن
يصير أحد بحيث إذا وجد في الخارج كان ماهية وإذا وجد في الذهن صار ماهية أخرى
وقد عرفت جواز ذلك بعدم الموجود به على الماهية في بعض الأمر بخلاف الشبح فإنه ليس ذلك
الشيء بل مثاله حتى لو فرض وجود ذلك الشيء في الذهن لم يكن عين الشبح ولو فرض وجود
الشبح في الخارج لم يكن عينه فافترقا ونعلم من هذا أن الأمر الحاصل في الذهن المغاير بالماهية للمعلوم
هو بنفسه هذا المفهوم فإنه في الخارج ماهية وفي الذهن ماهية أخرى فلا يحتاج إلى إثبات
وجود أمر مغاير للمعلوم في الذهن كما توهمه **أقول** لا يخفى على من له أدنى بصيرة أن ما ذكره
سقط جدا إذ انقلاب الماهية غير معقول بل المعقول من الانقلاب أن تنقلب المادة من صورة
إلى أخرى أو المعروض من صفة إلى صفة أخرى وذلك إنما يتصور إذا كان هناك أمر يحصل
الصفة الزائلة والصفة الحادثة كالهيولى العنصرية التي تقبل الصورة المائية تارة والهوائية أخرى
أو الجسم الواحد يقبل تارة السواد وتارة يقبل البياض وذلك يستلزم أن يكون الحادث
والزائل متواردين على محل واحد سواء كان ذلك المحل أو موضوعا وليس لكل أمر يوجد
في الذهن محل أو موضوع كيف ومن المعلومات ما ليس له محل أصلا إلا الذهن بما حصوله
فيه ومعلوم أن الذهن لا ينقلب من الصور الذهنية التي هي عند كيف بالحقيقة إلى العين الحاكي
الذي هو الجوهر وليس للأمر الذهني والأمر الخارجي محل مشترك ينقلب من أحدهما إلى الآخر
فيستحيل الانقلاب الذي توهمه وليت شعري ما الأمر الواحد الذي زعم أنه بحيث إذا وجد

في الخارج كان ماهية وإذا وجد في الذهن كان ماهية أخرى وكيف يحفظ الوحدة مع تعدد
الماهية ثم تعدد الموجود به غير بين ولا مبين كما علمت على فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب
إذ العوارض متقدمة كانت أو متأخرة لا تغير حقيقة المعروض فإنها إنما تعرض لتلك الحقيقة
فلا بد من بقائها معها على فرض الانقلاب يكون الحاصل في الذهن مغايرا بالماهية للحاصل في الخارج
وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني وما ذكره من أن حصول الماهية في الذهن
أعم من أن يبقى فيه على ما كان أو ينقلب فيه إلى ماهية أخرى من قبيل أن يقال حصول زيد في الدار
أعم من أن يبقى على ما كان فيه أو ينقلب فيه إلى عمرو كعمرو وشبهه من البين أنه إذا لم يكن
الأمر أمر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة أو الجنس مثلا لم يصدق أن هناك شيئا
واحدا يكون تارة ذلك الأمر وأخرى أمرا آخر والفطرة السليمة تكفي مؤونة هذا البحث واعلم
أن القائل بالشبح لا ينكر أن يقول وجود الأمر الخارجي في الذهن لا يمكن إلا بحصول شبحه
وأن الشبح لو وجد في الخارج يكون عين الأمر الخارجي بل هو قائل بأنه ما يشبهه وأنه على ما ذهب إليه
المعترض هو أن يقال لو فرض وجود هذا الكيف النفساني في الخارج لم يكن عين جوهر بل كيفا
نفسانيا بل جوهرا قائما بالنفس بل يقول إن الكيف النفساني القائم بالنفس موجود
في الخارج كسائر الكيفيات النفسانية فإن أراد أنه على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر
فلا يصدق أنه لو وجد في الخارج لكان عينه فإنه حال قيامه بالنفس موجود في الخارج
وليس جوهرا وإن أراد أنه على تقدير وجوده خارج النفس أي بما بإزائه جوهر فكذلك لأنه
على التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قائم بالنفس فلا يكون جوهرا كيف والكيف النفساني العالم
بغير النفس ممتنع الوجود والجوهر من أقسام ممكن الوجود وإن أراد أنه على تقدير وجوده
خارج النفس وانقلاب حقيقته إلى الحقيقة الجوهرية يكون جوهرا فذلك على تقدير صدقه جار
في الشبح أيضا ثم دليل الوجود الذهني إنما دل على وجود نفس الماهية في الذهن لا على
ما هو عينها على تقدير أمر غير واقع ووجود الكيف النفساني خارج النفس مستحيل وقد علم
مما مهدناه حال قوله إن الأمر الحاصل في الذهن المغاير للمعلوم هو نفس هذا المعلوم
بل هذا الكلام بنفسه يخرج بعينه لاشتماله على التناقض وقد بسطنا الكلام في ذلك مما علقناه
على حواشي المعترض على حاشية المطالع ثم من البين أن ليس القائل بالشبح إلا آخره من تبدل الماهية
بالخلاف الحال الوجود فلا ينافي ما ذكره من حاشية تتميم الكلام عليه واعجب من ذلك كله أنه ذكر

في الحاشية الثالثة لهذه الحاشية ان هذا بالحقيقة جمع بين حصول الماهية وشبحها وميل هذا
الى الشبه ثم قال لا يقال قول المص والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم
يدل لانه ظاهر على ان الامر العيني وصورته مختلفان بالماهية اذ لو اتفقا فيها لما جاز اختلافهما
في اللوازم لانا نقول ان كان المراد باللوازم لوازم الماهية لدل الكلام على اختلافهما
لكن ذلك غير لازم لاحتمال ان يكون المراد لوازم الوجود اقول بل هذه العبارة
تدل لانه ظاهر على اتحادهما في الماهية اذ لو اختلفا بالماهية لم يناسب ان يقال على الصدر هذا
في جواب من يقول انه يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا مثلا ان الموجود في الذهن مخالف
في كثير من اللوازم للموجود في الخارج بل الجواب حينئذ ان الموجود في الذهن ليس هو الحرارة
والبرودة بل شبحهما فالظاهر من سوق كلامه اتحادهما بالماهية وانه اراد بكثير من اللوازم لوازم الوجود
احترازا من لوازم الماهية فانهما غير مختلفين فيها وعلى هذا المحقق يقول قيل هذا
بالحقيقة جمع بين حصول نفس الماهية وشبحها معا في الذهن ودون اثبات ذلك خرط القتاد
بل الظاهر من كلام القدماء ان ماهية الاشياء في الذهن لما لم يصدر عنها الآثار ويكون
مطابقة لما يصدر عنها هذه اطلقوا عليها الشبح والمثال لا ان يكون هناك [illegible] فالاولى
ان يقال في دفع الاشكال ان الماهية وجود بن خارجي وذهني يجب هذا الكيفية نفسانية لا غير
ولهذا قال المحقق المدقق كمال الدين البحراني العلم باعتبار كيفية وباعتبار من مقولة المعلوم
وقد اشار الشيخ الى ذلك في الهيات الشفاء حيث قال الحق ان الصورة التي هي في العقل من الجوهر
جوهر فان قيل قد جعلتم ماهية الجوهر انها تارة يكون عرضا وتارة جوهرا وقد منعتم هذا فنقول
اما منعنا ان يكون ماهية شيء توجد في الاعيان مرة جوهرا ومرة عرضا حتى يكون في الاعيان
يحتاج الى موضوع ما وفيها لا يحتاج الى موضوع البتة ولم يمنع ان يكون معقول تلك الماهية عرضا
اي يكون موجودا في النفس لا كجزء منها اذا عرفت هذا فنقول مفهوم الحيوان مثلا موجود في الخارج
وفي الذهن ايضا وهو علم ومعلوم بالذات وعرض من الكيفيات النفسانية بحسب الوجود الذهني
ومعلوم بالعرض وجوهر بحسب الوجود الخارجي وجزئي اذا ادرك مع العوارض الغريبة المؤثرة فيه
وكلي اذا ادرك بدونها ولا محذور في شيء من ذلك فان قيل ما ذكرت ان تصور جميع المقولات
بحسب الوجود في الذهن من مقولة الكيف فلا اندراج في تعريف الكيف دون تعريف غيره
من المقولات اذ يصدق على كل واحد منها من حيث انها قائمة بالذهن انها هيئة قارة

لا يوجب تصورها تصور شيء آخر خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة في حاملها
ولا نسبة في اجزائها وتعريف الكيف بهذا ماخوذ من كلام بهمنيار قد تقرر بقاء
كون العالم بالذهن شبحا كما مر ثم ذكر انه جمع بين الشبح وحصول الماهية في الذهن محقق
ان تصرف فيه المثل السائر لشعر يوكل ويدم ثم من البين انه على تقدير ان يكون الموجود
في الذهن مغايرا للموجود الخارجي في الخصوص العالي يكون مناسبا له بالماهية فلا يصح ان يسمى
وجودين ودليل الوجود الذهني انما يدل على وجود الاشياء بعينها في الذهن لا وجود امر
مغاير في الماهية وله نسبة مخصوصة اليه ويحمل ما ذكره هذا الفاضل الاول للشبح والمثال
فان العالم بالذهن عنده كيف وكيف يتحد مع الجوهر في الماهية غايته ما في الباب انه
يحاكيه وهو بعينه مذهب القائلين بالشبح وما نقله عن البحراني على تقدير صحة النقل مدخول
وكيف يختلف ذاتيات الشيء باختلاف الاعتبار فانما يسمى باعتبار ويسلب عنه
باعتبار لا يكون ذاتيا له بديهة والمخالف مكابر وقد كرر الشيخ التصريح بذلك وقال في فصل
تحقيق المضاف ان الشيء الواحد لا يكون من مقولتين الا ان يكون احدهما بالعرض ثم ليس فيما نقله
عن الشيخ اشارة الى ما توهم اصلا اذ لا منافاة بين الجوهر والعرض بحسب ما فسرهما الشيخ
فلا اشكال في كون الشيء جوهرا وعرضا كما نبه الشيخ انما الاشكال في كون الشيء جوهرا وكيفا
او من مقولة اخرى لان المقولات اجناس عالية متباينة بالذات عندهم والعرض عليه انه
مبني ذلك على حسبان ان بين الوحدة مطلقا وبين اختلاف الماهية تنافيا وليس كذلك
اذ للوحدة انحاء شتى وكثير من اقسامها قد يعرض للامور المختلفة بالماهية كما لا يخفى على من تدبر
فاذا عرض نحو من انحاء الوحدة للامر العيني وما حصل منه في الذهن صح ان الشيء واحد وجودين
ولا ينافي ذلك اختلاف ماهيتهما ولو كان ما حصل في الاعيان في الاذهان موافقا لها
في تمام الماهية لكان ذاتياته حاصلة له فاذا يكون صورة الانسان في الذهن
حساسا متحركا بالارادة ناطقا وصورة تمثل الشيء في الحال ملكا ذا شمس كرة
مركز العالم وعلى هذا القياس وفساد ذلك اجلى من ان يخفى على من له ادنى مسكة وعلى تقدير
اتحاد ماهيتهما لا يكون لشيء واحد وجودان ضرورة ان الامر العيني وصورته الذهنية اثنان بل
غاية الامر على هذا التقدير ان يكونا من نوع ولا يكون وجود احد فردين من نوع في محل وجود فرد
آخر منه فيه كما لا يخفى واما برهان الوجود الذهني فانما يدل على ان ما ليس له وجود في الاعيان

ويصدق عليه الحكم الثبوتي له ضرب اخر من الوجود فلا يدل اصلا على ان العين وصورتها الذهنية
متحدان بالماهية ولم ينقل عنهم ذلك لما ذهب بعضهم الى ان الصورة الذهنية التي هو العلم
مطلقا من مقولة الكيف وبعض اخر الى انها من مقولة الانفعال او الاضافة ولم ينقل عن احد انها
من مقولة المعلوم واما ان ذلك قول بالسفسطة والمحال فليس كذلك لما حققناه فيما سبق ولا
واراد المحقق الشريف بالاعتبارين وجودين اي هو بحسب كل وجود من مقولة لما حققناه وكلام السيد
الشريف يدل على هذا دلالة ظاهرة واما الجزم بعدم منافاة الجوهر والعرض والتزام الاشكال في كونه
كيفا فمن الغرائب لظهور منافاة الكيف مع الجوهر بواسطة اعتبار العرض في تعريفه فان
الجوهر لا يقتضي القسمة لانها من خواص الكم ولا النسبة لانها من خواص الاعراض النسبية فلو كان
عرضا يصدق عليه انه عرض لا يقتضي القسمة ولا النسبة فيكون كيفا   ما توهمه من ان
مبنى ذلك على هذا ان مبنى على عدم الملاحظة الصادقة اذ مقتضى دليل الوجود الذهني
ليس الا الاتحاد مع ماله نحو من انحاء الاتحاد مع الوجود العيني موجود في الذهن اذ يصدق
على الشبح والمثال ان له نحوا من انحاء الاتحاد مع الموجود الخارجي وكيف يتوهم ذلك مع ان
الاتحاد المطلق جار بين جميع الاشياء فلو كان مقتضى الدليل ذلك لكان وجود شيء
من الاشياء في الذهن وجود جميع الاشياء فيه بل مقتضى الدليل المذكور اتحاد الامر الذهني
مع الامر الخارج في الماهية وفي الهوية ان كان المدرك شخصا على ما يجيء تفصيله ومن البين
انه لا يتحقق هذا الاتحاد مع اختلاف الجنس العالي فظهر فساد قوله فاذا عرض نحو من الاتحاد
للموجود الذهني والموجود العيني صح ان الشيء واحد وجودين فان ذلك انما يصح لو كان
مقتضى الدليل مطلق الاتحاد وليس كذلك كما لا يخفى وكذا قوله فاذا يكون صورة الانسان
في الذهن جسما ناميا الخ فانه على تقدير كون الانسان متصورا بالكنه وكون كنه الانسان ذلك
لا محالة يكون كذلك وتخلف الاثار المتعارفة عنها لانها اثار الوجود الخارجي لا يقدح فيه
واما قوله وصورة مثل الشمس في الخيال فلك دائم مركزه مركز العالم فزيادة نغمة في الطنبور
فان كونه دائما وكون مركزه مركز العالم عرضان للفلك المذكور يعرضانه في الخارج
فلا يلزم اتصافه في الخيال بهما هذا ان اريد بكونه دائما كونه دائما خارجا وان اراد
كونه دائما خيالا وكون مركزه مركز العالم في الخيال وكان الصورة الخيالية صورة الفلك
مع الشمس والعالم بحيث يجد مركزا لها فلا نم ان ما في الخيال ليس كذلك وكذا قوله على تقدير

اتحادهما لا يكون لشيء واحد وجودان اذ ليس من البين انه على تقدير كون ماهيته واحدة
او هويته واحدة وجودان اذ تعدد الوجود والعوارض الا انه لا ينافي وحدة الماهية
والهوية بعد التجريد كما مر وقوله فانه لا اقل ان يكونا من نوع واحد ولا يكون وجود
احد فردي نوع في محل وجود فرد اخر منه فيه كما لا يخفى لظهور انه اذا لم يمكن وجود احد
فردي النوع الواحد في محل وجود الفرد الاخر منه فيه فالاولى ان لا يكون وجود فرد من جنس
في محل وجود فرد اخر من جنس اخر فيه لا سيما الجنس العالي كما لا يخفى وكذا قوله واما برهان
الوجود الذهني الخ اما اولا فلان ذلك الدليل لا يخص المعدوم الخارجي كما توهمه من ظاهر
عبارة القوم في سوق الدليل فان الحوادث الموجودة في الخارج معلومة لله تعالى ازلا وابدا
فلا بد لها من وجود كذلك واذ ليس في الخارج فهو في الذهن ومن البين انه لو لم يتحد الموجود
في الخارج والموجود في الذهن حقيقة لم يصدق ذلك الحكم الايجابي المقتضي للوجود الدائم
على تلك الحوادث اذ صدق الموجبة يقتضي وجود نفس الموضوع لا وجود امر يكون له اتحاد
معه باي وجه كان وكذا قوله ولم ينقل عنهم فان كتب المحققين لا سيما الاستاد قدس سره مشحونة
بذلك وكذا قوله ولم ينقل عن احد انها من مقولة المعلوم فان ذلك مقتضى النظر والدليل
وقد اشار اليه الشيخ في الفصل السابع بقوله ان العلم فيه شبهة وذلك ان القائل ان يقول
ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض
فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فان الجوهر لذاته
جوهر فماهيته لا تكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل او نسبت
الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع
اي ان هذه الماهية هي معقولة من امر وجوده في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده
في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه في العقل
لا في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان لا في موضوع
هذا وقال في التعليقات ان العلم فيه شبهة وهي ان العلم بكل مقولة يجب ان يكون من تلك المقولة
ولم يذكر لها جوابا ومن عادة الشيخ على ما ذكره العلامة في شرح الكليات ان يعبر عن مجازفة
بقوله شبهة ان يكون كذا ونظائره مدارها على الشك كما على ما اشار اليه في اول الشفاء
فيحتمل ان يكون مراده بالشبهة في هذا المقام هذا المعنى وقد عبر عنه بلفظ الشبهة مراعاة للاحتياط

والاذب بل القول بحصول الماهيات بانفسها في الذهن صريح في ذلك وليت شعري من الذي
ذهب الى ما يحكيه من ان الوجود يغاير الماهية وان الموجود في الذهن يغاير الموجود في الخارج
في الجنس الحقيقي ومع ذلك فالموجود في الخارج حاصل بنفسه وكذا قوله واما ان ذلك قول
بالشبح والمثال فليس هو كذلك لما حققناه فيما سبق وكذا قوله واراد المحقق البحراني بالاعتبار
وجودين فانه رجم بالغيب اذ يجوز ان يكون مراده بالاعتبار اعتبار الحصة واعتبار النسبة
بل هو الظاهر لانه لا ريب لاحد في ان الشيء الواحد لا يكون من مقولتين حقيقة كما نقلناه عن الشيخ
فسقط ما توهمه من دلالة كلام الشيخ عليه فان قلت فما تصنع بصدق تعريف الكيف على الصورة
الذهنية مطلقا قلت يحتمل ان يكون المراد بالعرض المأخوذ في التعريف ما هو عرض باعتبار
الوجود الخارجي وح جعلها كيفا على سبيل التشبيه كما هو على طريقة المتأخرين ويحتمل ان يكون
العرض المذكور اعم ويكون الحكم بتباين المقولات مخصوصا بالمقولات المندرجة تحت ما هو
عرض باعتبار الوجود الخارجي فيكون الصورة الذهنية كيفا بهذا المعنى حقيقة ولا ينافي ذلك
كونه جوهرا او من مقولة اخرى اذ على هذا الاحتمال لا تباين بين الكيف باعتبار الوجود الذهني
والمقولات المندرجة تحت ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي فلا يكون الوجود مغيرا
للماهية ولا يكون الامر الذهني مغايرا للامر الخارجي بحسب الماهية ولا يكون الشيء متباينا كما يتوهم
والاحتمال الاول اظهر واقرب الى طريقة المتأخرين كما لا يخفى فلذلك اقتصر عليه في اصل الجواب
وانما ذهب المصنف الى احد هذين الوجهين جمعا بين الادلة ولو فعلها من كلمات القوم فتأمل
واما قوله واما الجزم بعدم المنافاة بين الجوهرية والعرضية فمن الغرائب لظهور ان مباينة الكيف
مع الجوهر ليس بواسطة اعتبار العرض في تعريفه فان العرض لا يباين الجوهر على ما حققنا
بل بواسطة ان المقولات متباينة بالضرورة كما صرحوا به فما الاشكال كونه جوهرا وعرضا
اذ لا منافاة بين الجوهرية والعرضية على ما قرره ثم لا يخفى ان الجوهر جوهر سواء كان في الذهن
او في الخارج فقياس كون الصورة الذهنية كيفا وجوهرا على ذلك يقتضي ان يكون الماهية
في الذهن جوهرا وكيفا حقيقة لانها تكون في الذهن كيفا لا جوهرا وفي الخارج جوهرا لا كيفا
كما ذهب اليه المعترض واما كان مقتضى الكلام لو كان الجوهر في الذهن عرضا لا جوهرا وليس
كذلك فانه حال وجوده في الذهن جوهر كما عرفت فليس على سؤال ما توهمه فيما استشهد به
عدم التميز بين كون الجوهرية بحسب الوجود الخارجي وبين كونها حال الوجود الخارجي فان التابع له هو

هو الثاني لتعيين علية ما ذهب اليه لا الاول — وجود الماهية عبارة عن حصولها
في الاعيان قيل هذا التفسير لا يلائم متن الكتاب لان الوجود المبحوث عنه هو الوجود المطلق
المنقسم الى الذهني والخارجي فلا يصح ان يفسر بحصول الماهية في الاعيان ولذلك اطلق المصنف
الحصول وقال بل الحصول وذكر قوله في العين اولا لانه بصدد ابطال المذهب السخيف وهو
ان الوجود ما يحصل به الماهية في العين ولعل صاحبه ممن لم يقل بالوجود الذهني فلذلك اخذ العين
في تفسيره فالاولى ترك قول الشارح في العين ليتوافق متن الكتاب — يحتمل ان يكون
صاحبه ممن لا يقول بالوجود الذهني ويحتمل ان يكون ممن هو قائل بالوجود الذهني لكن يقول ان الوجود
الخارجي موجود بنفسه في الخارج والماهية موجودة فيه بالوجود ولا يقول مثل ذلك في الوجود
الذهني لظهور ان وجود الماهية في الذهن يستلزم وجود وجوده اذ قد يعقل الماهية مع الغفلة عنه في التعقل
وهذا مما ذهب اليه بعض المتأخرين ويلوح من المعتبر لابي البركات وح فالاولى التقييد كما فعله
الشارح ولعل اللام في الحصول في عبارة المتن اشارة الى الوجود الخارجي وبالجملة الجزم بان الاولى
ترك التقييد في محل المنع — اقول فيه بحث لا في الحواشي لما تقرر ان الحركة يستلزم
ان يكون للمتحرك في كل ان يفرض فرد من المقولة التي فيها الحركة لا يكون له قبل ولا بعد فلا محالة
يكون تلك الافراد موجودة بالقوة كما صرح به الفارابي وغيره لا بالفعل والا لزم تتالي
الانات وكون الامور الغير المتناهية المترتبة الموجودة محصورة بين حاصرين فلو وقع الحركة
في الوجود لزم كون وجوده بالقوة فلا يكون المتحرك باقيا بالفعل ومن ثم ظهر انه لا يمكن حركة
الهيولى في الصورة واما جواز تبدل الوجود على نحو تبدل الصورة اعني دفعة لا على سبيل التدريج
فليس الكلام ههنا في نفيه بل المطلوب ههنا نفي الحركة فيه كما صرح به الشارح فلا يرد ما اورد عليه
فان قلت يلزم من هذا ان لا يكون للمتحرك الاينى مكان بالفعل ولا المتحرك الكمي كم بالفعل وهو ظاهر البطلان
بالضرورة قلت انما يتصف المتحرك بالفعل حال الحركة بالوسط بين تلك الافراد وذلك الوسط
حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والقدر الضروري هو ان الجسم لا يخلو عن تلك الاعراض
والوسط فيها واما انه لا يخلو عن افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا امرا بينا بل البرهان قائم على
خلافه ثم لعلك تطلع لبعض الشيخ في الشفاء على ذلك وخذ فيه المعترض وقال فيه بحث اما اولا فلانه
ان اراد تلك الافراد الآنية من الاين مثلا بالقوة قبل انتسابها الى المتحرك وتلبسه بها فمسلم ولا يلزم منه
انه لو وقع الحركة في الوجود لكان الموجود قبل انتسابه الى المتحرك وتلبسه به موجودا وكان بالقوة ولا محذور فيه

وان اراد انها بالقوة حال كون المتحرك اياها وعنى بها محاذاته لها بالفعل ولا يلزم منه تتالي
الآنات اذ ليس كل آن من زمان يكون المتحرك فيه فرداً من المقولة التي فيها الحركة الا فرد
آني منها ولا انحصار غير المتناهي بين حاصرين اذ لا يوجد آنيا من تلك الافراد الآنية معاً
فضلا عن غير المتناهي واما ثانيا فلان كون المقبول في القابل بالقوة عبارة عن عدم حصوله
في القابل فان كان القابل موجودا فلا بد من ان يكون المقبول حاصلا فيه او ليس حاصلا فيه
لامتناع الخلو عن النقيضين فاذا لم يكن حاصلا فيه وجب ان يصدق انه ليس حاصلا فيه و
يجب ان يصدق انه غير حاصل فيه لان الموجبة المعدولة المحمول لازمة للسالبة البسيطة
عند وجود الموضوع كما بين في موضعه فخلو المتحرك عن قوة تلك الافراد وفعلها معا كما حسبه
ممتنع والله عدم خلو الجسم عن الكم والوضع والحيز وان كان في حال الحركة معلوم بالضرورة
وما يقال في اثبات خلوه عنها مصادم للبديهة غير مستحق للجواب سلمنا ان الافراد الآنية
ليس الا شيئا موجودا بالقوة لكن لا يلزم منه ان المتحرك لا يكون حاصلا فيها لان تلك الافراد
اجزاء بعضها الحاصل في آن موجود في نفس الامر وليس الا في الخارج ما بعاضه الموجود فيه حاصل
الا ترى ان السفينة تجري على سطح من البحر وهو جزء بالقوة منه فلو كانت الافراد الآنية للوجود
على تقدير وقوع الحركة فيه بالقوة لم يلزم من ذلك ان لا يكون المتحرك موجودا فيها
من البين انه يمكن ان يعرض للمتحرك افراد غير متناهية من المقولة التي فيها الحركة فاما ان لا
يوجد شيء من تلك الافراد في الخارج وهو المطلوب او يكون بعضها موجودا فيه دون بعض
وهو محال لاستلزامه الترجيح احدا او يكون جميعها موجودا فيه وهو محال لاستلزامه المحذورين
المذكورين اذ على هذا التقدير لا يخلو بين فردين منها فرد زماني كما يوهمه لانه قد فرض ان جميع الافراد
الممكنة الانتزاع موجودة فلو كان بين فردين منها فرد زماني لم يكن الافراد الممكنة الانتزاع
في ذلك الفرد الزماني موجودة بالفعل فلم يكن جميع الافراد الموجودة بالفعل وهو خلاف المفروض
فاذا كانت تلك الافراد متتالية يلزم تتالي الآنات اذ كل فرد واقع في آن والفرد الذي يلي
في آن يلي فردا لا آن الاول وكذا يلزم انحصار الغير المتناهي بين حاصرين وهو محال سواء اجتمع الآحاد
في الوجود او تعاقب فان المبدأ والمنتهى ثابتان واللاتناهي بالفعل بديهة وكيف يتوهم ان الموجودات
الخارجية المتعاقبة من مبدأ معين الى منتهى معين غير متناهية ومنشأ الشبهة قياس ذلك على بطلان
التسلسل فانه مشروط عندهم باجتماع الآحاد ولكن منهما فاندفع الايراد الاول واما الايراد الثاني

فمساواة المعقول عن لفظ المحوصة والصرافة فان حاصل الكلام ان المتوسط المذكور ليس قوة
بعده ولا فعلا للامور التي يعرض فيه للمتحرك بالحركة بل قوة قريبة من الفعل بحيث يمكن
في حد من حدود المسافة يوجد ذلك الفرد بالفعل وهذا معنى قولهم في تفسير الحركة انها كمال اول
لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة اذ محصله انه كمال هو قوة لكمال آخر ويتادى اليه وهو كمال ليس
بالقوة كما فصل في موضعه ومن اللطائف ان مثل هذه العبارة مذكور في الشفاء حيث قال
في بيان انه لا حركة في الجوهر ان الطبيعة الجوهرية اذا فسدت تفسد دفعة واذا حدثت تحدث دفعة
فلا يوجد بين قوتها الصرفة وبين فعلها الصرف كمال متوسط وانت خبير بانه يلزم من ذلك ان يكون
في المقولات التي يقع فيها الحركة كمال متوسط بين القوة الصرفة والفعل الصرف وهذا مما لا تعتريه
شبهة ولكن من لم يجعل الله تعالى له نورا فما له من نور وعدم خلو الجسم عن افراد الكم والاين
والوضع في حال الحركة ظاهر وان كان يستبعد في مذاق اهل العرف الغافلين عن الحقائق على ان
اهل العرف انما يقولون ان المتحرك في حال الحركة مكانه ما بين المبدأ والمنتهى وذلك بعينه
الوسط بين المبدأ والمنتهى فلا يخالف التحقيق ومما ذكرناه من الخلو عن افراد ما فيه الحركة فرق
الشيخ في الشفاء بين الصورة والاعراض فانه حقق اولا ان لا حركة في الجواهر لان المتحرك يكون
له صورة هو بها بالفعل ويكون جوهرا موجودا بالفعل فان كان هو الجوهر الذي كان قبل هو حاصل
موجود الى وقت حصول الجوهر الثاني وان كان جوهرا غير الذي منه واليه فيكون قد فسد الجوهر الاول
الى جوهر الوسط ولزم جوهر ثان فالكلام فيه كالكلام في الجوهر الذي فرض الحركة فيه ثم قال ولا يلزم
مثل هذا على حركة الاستحالة لان الهيولى محتاجة في قوامها الى وجود صورة بالفعل والصورة تحصل
اذا وجدت حصلت نوعا بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذي بين الجوهرين امرا بالفعل لا بالعرض
ولا كذلك الاعراض التي يتوهم بين كيفيتين فانها مستغنى عنها في قوام الموضوع بالفعل هذا كلامه
الذي نقله في اصل الحواشي وحده والمعترض تردد في الاعتراض وادعى ان ما يقال في اثبات خلوه
عنها مصادم للبديهة غير مستحق للجواب ومن اين له مثل تلك الدعاوى ولكن [illegible] بار سيتم
داستان رند [illegible] درافتاد ثم اذا سلم كون الافراد الآنية موجودة بالقوة يلزم خلو الجسم عنها
بالفعل وذلك هو المطلوب اذ بذلك يتم المطلوب سواء اطلق ان المتحرك موجود فيه او لم يطلق
اذ بذلك يتم الغرض وهو ان لا حركة في الوجود اذ يكون وجوده بالقوة وما وجوده بالقوة
يكون معدوما بالفعل وما يوهمه من ان تلك الافراد اجزاء فرضية لا ان توجد بالفعل يبطل الآن

الزماني الذي بالمتحرك في زمان الحركة امر ممتد مرتسم في الخيال منطبق على الزمان الممتد المرتسم فيه
ولا شيء منهما موجود في الخارج كما تقرر في موضعه فان ذلك الامر الممتد المرتسم ما لم يصل المتحرك
الى النهاية لا يكون موجودا من غير شبهة واذا وصل الى النهاية لم يبق منه شيء فليس وجوده في الاكوان
كما تقرر في موضعه وذلك اشهر من ان يخفى على من شم رائحة الصناعة بدون واحد
من افراد الوجود قيل ان للوجود افرادا عارضة للماهيات في نفس الامر موجهة ما ذكر الشارح
وان كان مفهوما واحدا شرعه الفعل من الموجودات ويتحصص بالاضافة اليها فلا افراد للموجود
على هذا التقدير لا محالة يتخصص ان قوله فلو وقع الحركة في الوجود لم يبق المتحرك شخصا واحدا
ما دام متحركا فيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان الحركة في مقولة موقوف على ان يكون
لتلك المقولة افراد موجودة في الخارج فانهم قالوا الحركة في الاين والوضع ونحو من الاعراض
النسبية وليس وجود الاعراض النسبية في الخارج مسلما بل الحق عند المحققين انها من الاعتبارات المتحققة
في نفس الامر دون الخارج واما ثانيا فلانا لا نسلم انه لا تحصص للوجود سوى ما هو بالاضافة الى الماهية
لم لا يجوز ان يكون الوجود المنتزع منها في آن مخالفا للمنتزع منها في آن آخر وادلة اثبات الدليل على
اشتراك الوجود المطلق بين الموجودات وذلك لا ينافي ان يكون له افراد متخالفة اعتبارية
ولا نسلم انه لا يمكن ان يكون لشخص واحد في آنين مختلفين وجودان متخالفان اعتبارا بل لا بد لنفي
ذلك من دليل قال بعض الفضلاء لا شك ان تحصصات الوجود اما متحصصات الموجود او لازمة لها
فمتى ما تغايرت فعلى التقدير منتفي الشيء تبعا الوجود الشخص المعين ويكون ما حصل له الوجود الآخر
موجودا آخر غير الاول سواء كان حصول ذلك الوجود في آن انتفاء الوجود الاول او بعده
ولذلك حكموا بانه لو اعيد ما زال عنه الوجود الاول فالوجود الثاني لا يكون غير الوجود الاول
يكون الموجود ثانيا موجودا آخر غير الاول واعترض عليه بان ما ذكره من ان تحصصات الوجود اما متحصصات
الموجود او لازمة لها غير بين ولا مبين قد عرف ان اختيار المعترض انه غير بين
ولا مبين على ان لهذا القائل ان يتمسك بما ذكره المعترض من ان الوجود معنى واحد انما يتحصص بالاضافة
فتعدده التحصصي انما يكون بتعدد المضاف اليه بل يظهر بادنى تأمل ان ما ذكره المعترض اخص مما ذكره هذا القائل
او هو هو اذ لو اريد بقوله ويتحصص بالاضافة اليها ان تحصصه بنفس الاضافة لا غير فهو الشق الاول
من كلام القائل وان اراد انه يتحصص بنفس الماهية او ما يلزمها فهو الشق الثاني من كلامه ولا يخفى
ان ظاهر عبارة المعترض هو الاول وقد علمت انه لو لم يدع انحصار التحصص لم يتم التقريب دليله

لانه ليس شرا في الحواس لم لا يجوز ان يكون شرية القطع من حيث انه مولم
وهو امر وجودي لا بد لنفيه من دليل واذا لم يتم فيما ذكره القطع من حيث انه مولم لم يثبت الكلية قطعا
لا يقال لو كان شريته للالم لكان القطع الغير المولم كذلك اذ الحكم غير شر لانا نقول لا ندعي انحصار
شريته في ذلك فلا يلزم ما ذكرتم بل نقول الالم شر لذاته ولا بد لنفي ذلك من دليل فان قيل شر
الالم ليس لكونه ادراكا فانه كمال للمدرك بل لكونه ادراكا لما يرجع الى العدم فلا شريته لكونه
ادراك المنافي وهو امر سلبي متعلق بامر عدمي وذلك الامر السلبي الخاص شر لذاته وان كان متعلقه
ايضا شرا فانه لا شك ان الاتصال شر سواء ادرك او لم يدرك ثم الالم المرتب عليه شر
آخر وحرا حرين لا ينكره عاقل والمحقق يتوهم ان ارادوا ان منشأ الشرية هو الالم فلا يرد
هذا النقض وان ارادوا ان الشر بالذات هو العدم وما عداه اذا يوصف به بالعرض فيصح ان يكون
في الحقيقة الاشرية واحدة هي صفة العدم بالذات وينسب الى غيره بالواسطة كما هو شأن الصفات
بالعرض فهو وارد فافهم واعترض عليه بعد تحريف الكلام عن مواضعه اولا بان الالم ادراك
المنافي والمنافي اذا كان واقعا كان ادراكه ادراك الامر الواقع في نفس الامر وادراك الامور
الواقعة في نفس الامر ليس شرا بالذات بل هو من الكمالات وما هو شر بالذات هو زواله الاتصال
وانت تعلم ان هذا النقض ما ذكرته واجيب عنه ثانيا بانه ان اراد ان الالم ليس شرا بالذات
فليس كذلك لما عرفت ولا يلزم من عدم انكار العقلاء شريته ان يكون شريته ذاتية لاحتمال
ان يكون شريته بالعرض منه وان اراد انه شر بالعرض فلا ينافي ذلك لما ادعاه القوم من ان الشر
بالذات هو العدم وانت خبير بان ما ذكره خارج عن قانون التوجيه لان ما ذكره منع
وسند والاحتمال يكفي المانع ولا يكفي في دفع المنع لكن عادته مستمرة على مثل ذلك ثم من البين
ان المراد احتمال انه شر بالذات وما ذكره لا يدفع هذا الاحتمال على ان من انصف اعترف بان شرية
الالم ليس بشرية الامر المنافي وقد استند الى ادراكه كما هو شأن الاتصاف بالعرض اذ لو تحقق المنافي
ولم يتحقق الادراك لم يتحقق هذه الشرية بخلاف ما اذا فرض زوال الجوع بدون القطع فان الشرية التي
هي لازالة الجوع حاصلة هناك فلعلك هذه الصورة من قبيل وصف القطع بالشرية لا شرية لازالته
بل منها شرية زائدة على شرية المنافي فلا يكون شريته بالعرض فحصل المقام ما ذكرنا من التفصيل
بعض المحشين على شرح القديم قد اشتهر بين الناس ان الخير هو الوجود والشر هو العدم وارادوا
تصوري الخير والشر لا التصديق بثبوت الوجود والعدم لهما لانه انما يتأتى بعد تصور معنى الخير والشر

العدم

وكلامهم الان فيه وما اوردوا في صورة الاستدلال من الامثلة المذكورة في الشرح
ليس باستدلال بل تنبيه لما كأنه جواب سؤال وهو انكم علمتم بان ماهية الخير الوجود وماهية الشر
العدم ونحن نجد اطلاق الشر على الوجود فلا يكون التعريف صحيحا واجابوا بان اطلاقه
على الوجود ليس بالحقيقة بل بالعرض والاضافة وايضا ربما يطلقون الخير والشر على حصول الكمال
للشيء وعدم حصوله اذا تمهد هذا فنقول ان ارادوا بقولهم الوجود خير محض المعنى الاول
يكون معنى ذلك القول الوجود وجود محض فيخلو عن الفائدة وان اعتبروا في هذا المعنى قيد المؤثر
وارادوا بالخير ذلك القيد مجازا اطلاقا للمقيد على المقيد لزم ان لا يكون هذا الحكم عاما بجميع افراد
الوجود لخروج وجود الواجب ووجود المعلولات المستندة اليه بطريق الايجاب كما هو
مذهبهم مع انه عام عندهم قالوا كل وجود خير في نفسه وان ارادوا المعنى الثاني يلزم ان لا يكون
هذا الحكم عاما لوجود الواجب بذاته سواء اريد بالكمال صفة ثابتة تحصل له ويليق ان يتصف به
كمال معاملة لصفة نقصان مع انه يلزم على التقدير الاول ان يكون بعض الاعدام خيرا لكونه لائقا
ومناسبا لما حصل له لفقدان الكمالات الا انه اي صلة بالحيوانات العجم فظهر ان هذه الدعوى
ليست بقاطعة كما انها ليست بجلية فقول من قال انها اقناعية ليس كما ينبغي واعترض عليه بانهم
لم يريدوا بذلك تصور معنى لفظي الخير والشر كما حسبه هذا الفاضل فان معانيهما معلوم للجمهور بديهة
ويصفون بكل منهما اشياء بخصوصه ويسلبونه عن اشياء لكنهم لا يفرقون بين ما بالذات خير وبين ما
بالعرض خير ويطلقون الخير على كل واحد منهما وكذا الشر والقوم ذهبوا الى ان ما يطلق عليه الخير
قسمان خير بالذات وخير بالعرض وكذا ما يطلقون عليه الشر قسمان وادعوا ان ما هو الخير بالذات
هو وجود شيء وما هو شر بالذات هو عدم شيء وهذه الدعوى هي التي حكم الشارح بانها اقناعية
وبانهم ما صححوها ببرهان نظير ذلك ان يطلق المتحرك بالارادة على الفرس الذي شدته العجلة
ويطلق على العجلة ايضا فيفصل ما يطلق عليه المتحرك بالارادة منهما قسمان احدهما متحرك بالارادة بالذات
وهو الفرس والثاني متحرك بالارادة بالعرض وهو العجلة ثم يدعى ان المتحرك بالارادة بالذات
حيوان   ما ذكره المعترض غير حاسم لمادة الشبهة لان القائل ذكر للخير معاني ادعى ان
شيئا منها لا يصلح للارادة هنا فجوابه اما بمنع انحصار معانيه فيها لاحتمال ان يكون له معنى آخر
او بمنع عدم صحة المعاني التي ذكرها والمعترض لم يأت بشيء من ذلك فالوجه ان يقال معنى الخير ما يتشوقه
الكل والمراد بالتشوق ما هو اعم من الشعوري والطبيعي والشر ما يقابله والدعوى هي ان الوجود خير

بهذا المعنى والعدم شر بذلك المعنى ولم يتم هذه الدعوى ببرهان بل نبهوا ببعض الامثلة
فيكون اقناعية   والمتكلمون لا يقولون بالموضوع قال بعض المعلقين على الشرح القديم
كون ذلك من مصطلحات الحكماء لا يقتضي امتناع استعمال القوم الآخر بل لا يوجب عدم استعماله
فان كتب القوم مشحونة بمصطلحات الفلاسفة وان المتكلمين يستعملون كثيرا منها في مقاصدهم
واعترض عليه بانه لم يدع المورد ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع بناء على انه من مصطلحات الحكماء
حتى يجاب بما ذكره هذا الفاضل بل ادعى انهم لا يقولون بالموضوع اصلا كما هو الظاهر من عبارته وح
لا مجال لذلك الجواب   ادعى انهم لا يستعملون الموضوع اصلا ممنوع في حيز المنع كما ذكره
هذا القائل ادعاؤه في الباب ان يكون مجازا لانه ليس على اصطلاحهم وان ارادوا انهم لم يصطلحوا
على اطلاق هذا اللفظ على هذا المعنى فهو لا يستلزم عدم استعمالهم   الضدان عندهم
معنيان يستحيل اجتماعهما قيل ان ارادوا بذلك استحالة الاجتماع مع امكان حلولهما
في محل واحد على ما هو المتبادر فضد الوجود لا بد ان يمكن حصوله في محل بدون حصول الوجود فيه
اي بدون كونه موجودا لكن يمتنع ان يوجد محل عاريا عن حصول الوجود فيه اي بدون كونه موجودا
واذا امتنع ان يوجد محل عاريا عن الوجود امتنع حصول ضد الوجود في محل فلا يكون له ضد
اذ قد اعتبر في الضدين على التقدير المذكور امكان حصولهما في محل واحد وان ارادوا به استحالة
الاجتماع مطلقا لزم ان يكون للباري تعالى اضداد بهذا المعنى وهم لا يقولون به والظاهر ان مرادهم
هو الوجه الاول ولذلك حكم المص بان الوجود لا ضد له   المعنى باصطلاح المتكلمين
ما يقابل العرض والباري تعالى ليس بمعنى بهذا المعنى فلا يلزم على التقدير الآخر ان يكون له تعالى
اضداد فلم يظهر ان مرادهم هو الوجه الاول كما يحكم له   ويرد عليه ان هذه المقدمة
في الحواشي لعله اراد بالضد الآخر معروضه فلا يرد مناقشة هذه على المعنى نعم يرد على الضد
انما يستحيل عروضه لمعروض الضد من حيثية واحدة والوجود لا يعرض جميع المعقولات
من جميع الحيثيات ضرورة انه لا يعرض المعدوم من حيث هو معدوم فان قيل كل معقول فهو
موجود اما في الذهن او في الخارج فلا يتصف شيء من المعقولات بمضاده اصلا والا اجتمع
الضدان قلنا بعد تسليم ما ذكر عدم اتصاف المعقولات بضده لا يستلزم ان لا يكون له
ضد لجواز ان يكون له ضد لا يكون عارضا لشيء فتأمل فيه هذا ما في الحواشي واعترض عليه
بان صرف الكلام عن ظاهره الى معنى غير مفهوم منه بتة مما يرد عليه مع تحمل ايراد آخر على هذا المعنى

مما لم یعهد بین المحصلین واما الحکم لجواز ان یکون له ضد لا یکون عارضا لشیء فانما یستقیم لو لم یعتبر
فی الضد بین امکان العروض لمحل والظاهر انه معتبر فیهما کما سبق آنفا   لا یخفی ان اطلاق الضد
علی هذا المعنی شایع فی العرف کما یقولون النار ضد الماء ونظائره لا تحصی بل ذلک هو المعنی اللغوی
فان الضد فی اللغة هو المانع فی القوة واذا حمل علی هذا المعنی یظهر لهذه المقدمة وجه فی الجملة
وان اتجه علیه المنع بخلاف ما اذا حمل علی ظاهره فانه لا وجه له اصلا للظهور ان التضاد انما یقتضی
عدم عروض احدهما لمعروض الآخر لا عدم عروض احدهما للآخر وصرف الکلام الی معنی محتمل
لتعلیل الایراد مسلک سلوک بین المحصلین ولا ینکره من مارس التحصیل ولا یخفی ان ما ذکره
فی جواب السؤال منع وسنده جواز ان یکون له ضد لا یعرض شیئا ما فسمیته حکما وایراد المنع علیه
بقوله انما یستقیم لو لم یعتبر خروج عن دائرة التوجیه کما هو دابه علی انک قد عرفت انه
لم یظهر فیما سبق انه یعتبر فی الضد بین امکان عروضهما لمحل   واستدل علی نفی التماثل الخ
فی الحواشی یمکن ان یستدل علیه بان المثل لا یعرض لمعروض مثله والوجود یعرض لجمیع المعقولات
فلا یکون له مثل ویرد علیه مثل ما یرد علی الاول انتهی وتنقیح المعترض الیه قوله یمکن ان یستدل علی نفی
تماثل الوجود بانه لو کان له مثل لکان له محل کما کان للوجود بناء علی ان حکم المثلین واحد لکن ذلک
ممنوع لان کل محل موجود فلو صار مع ذلک محلا لمثله لزم اجتماع المثلین وانه محال
معنی الایجاب هو الحکم بثبوت امر لامر وقیل الایجاب هو الحکم باتحاد الموضوع والمحمول وکونه هو
لا انه الحکم بثبوت امر لآخر کما مرت الاشارة الیه ونحن نقول بدل ما ذکره من المقدمتین الایجاب
المستدل به هو الحکم بثبوت شیء لشیء وثبوت شیء لشیء فرع لکونه فی نفسه اما الاولی فلما مر
واما الثانیة فلان هلیة الشیء البسیطة مقدمة علی هلیته المرکبة   وقد حکم بان الایجاب مطلقا هو الحکم
بکون الشیء شیئا وبان کون الشیء شیئا فرع لکونه فی نفسه فلزم علیه تقدم الهلیة البسیطة علی نفسها
ادمتی لهذا الحکم الحالی فیکون حکما بکون الشیء ثابتا بمقتضی حکمه الاول فیکون فرعا لکونه فی نفسه
بمقتضی حکمه الثانی فلزم اما تقدم هلیة بسیطة واحدة علی نفسها او ان یکون لشیء ما هلیات بسیطة
غیر متناهیة مترتبة   انا نعلم قطعا ان اجتماع النقیضین محال الخ قیل ان اراد بذلک انا نعلم
قطعا ان تلک القوی لیست علة لتحقق مضمونها بوجه من الوجوه کما هو المتبادر من کلامه فهو ممنوع
وکیف وجود الموضوع متقدم علی ثبوت المحمول له کما عرفت والعقل لا یمنع من ان یکون الوجود المتقدم
فی قوة مدرکة له ویجوز ذلک ومع هذا کیف الجزم بان تلک القوی لیست علة لتحقق مضمونها قطعا وان

وان اراد به ان تحقق مضمون القضیتین بدون القوی المدرکة غیر مستنکر عند [illegible]
ای مسلم لکن لا یلزم منه ان لا یتوقف تحقق مضمونهما علیها لجواز ان یتوقف علیها ولا یکون التوقف
معلوما لنا فلذلک لا ینکر تحققهما بدونها وبالجملة غایة ما لزم عدم انکار احد الامرین بدون الآخر
هو عدم العلم بالعلیة لا عدم العلیة فی نفس الامر هذا علی زعم الشارح من ان المحمول ثابت
للموضوع واما علی ما ذکرنا فیه فعال وجود الموضوع متقدم علی اتحاده مع المحمول   قد رد
هذا معترض لا اشعار فی عبارة الشرح بها فان الشارح زعم انا نعلم قطعا تحقق مضمون القضیتین
علی تقدیر انتفاء تلک القوی وجعل ذلک دلیلا علی ان وجودهما لیس فی تلک القوی
ولم یدع انا نعلم قطعا ان تلک القوی لیست علة لتحقق مضمونها واما الشق الثانی من الترديد
فبعدم احتمال کلام الشارح له فی غایة الظهور وما ذکره من ان وجود الموضوع متقدم علی اتحاده
مع المحمول قد سبق ما فیه وقد ذکرنا وجه دفع کلام الشارح فی الحواشی   ولیس ذلک
الا لمطابقته بسببها للنسبة الخارجیة قیل کان الشارح قد تبع فی ذلک لجماعة من المتأخرین حیث
ذهبوا الی ان بین موضوع القضیة ومحمولها نسبة فی نفس الامر ومعنی مطابقة الحکم للواقع ان
تطابق نسبته لتلک النسبة بان کانتا ثبوتیتین او سلبیتین ولیس الامر علی ما ذهبوا الیه
لان الایجاب الکلی هو الحکم باتحاد الطرفین وکون احدهما هو الآخر فی نفس الامر فیکون المحمول
عین الموضوع فی الواقع ولا نسبة بین الشیء ونفسه لتطابقها نسبة الکلام بل صدق الحکم
مطابقته للواقع مطابقة الصورة لذی الصورة فان الحکم الایجابی صورة اتحاد الموضوع
والمحمول فان کان اتحادهما [illegible] معا شیئا واحدا فی نفس الامر بحسب جهة القضیة
کان الحکم مطابقا للاتحاد بمعنی ان الاتحاد اذا وجد فی الذهن کان عین ذلک الحکم وذلک الحکم
اذا وجد فی الخارج مثلا کان عین الاتحاد کما ان الفرس اذا حصل فی الذهن کان عین الصورة
الحاصلة منه نفسه واذا حصلت هذه الصورة فی الخارج کانت عین الفرس وقس علیه
حال الحکم السلبی ولما کان تحقق مدلول الخبر فی نفس الامر لازما لما والمطابقة المذکورة
قال البعض لا فاصل الی ان صدق الخبر عبارة عن تحقق مدلوله فی نفس الامر   ما ذکره
من معنی المطابقة انما یتم اذا لم یکن نفس الامر عبارة عن القوی العالیة المدرکة ولا عن النسبة التی
هی مقتضی البرهان والضرورة اذ علی التقدیرین یکون النسبة موجودة فی نفس الامر
وقد بعض هذا الفاضل علی الاول فی الحاشیة السابقة ورد علی الشارح ما اورده علیه ولم یعرض

لزوال لي فلانهم ما ذكره من انه اذا وجد الاتحاد في الذهن كان عين ذلك الحكم غير مسلم
كيف والاتحاد قد يتصور من غير اذعان ولا يكون حينئذ عين الحكم كيف تعقل السلب عليه
مع ان السلب لا تحقق له في الخارج قال فيه بحث اما اولا فلانه لا شك ان الاتحاد المذكور
قد يدرك تصورا فلا يكون ادراكه عين الحكم وقد يدرك تصديقا فيكون ادراكه عين
فهو في الذهن قد يكون حكما وقد يكون غيره ولان لفظ اذا سور الجزئية فاذن يصدق
ان الاتحاد المذكور وهو هذا ذاك اذا وجد في الذهن كان عين الحكم واما ثانيا فلان المعتبر
مطابقة الحكم الايجابي مع ما في نفس الامر كما ينادي عليه كلامه لا مع الخارج فقط ولذلك قال
وذلك الحكم اذا وجد في الخارج مثلا والسلب قد يتحقق في نفس الامر واما ثالثا فلان المعنى تحقق
السلب في الخارج رفع الايجاب لا انه يوجد السلب فيه كما حسبه ومعناه المتبادر
من هذه العبارة بحسب العرف لا سيما في عبارة المصنف كلمة الحكم المذكور ولذلك يعبرون
في مطالبهم عن الاحكام الكلية الشرطية بمثل هذه العبارة كما ذكروا هذا القائل في صورة النقض
فان القوم ذكروا هذه العبارة وارادوا بها الحكم الكلي كما لا يخفى على من تتبع ثم لو اغمضنا عن ذلك
بقوله ذلك الحكم اذا وجد في الخارج كان عين الاتحاد ان اراد به انه على فرض وجوده في الخارج
يكون كذلك فالاحكام الكاذبة ايضا كذلك ضرورة ان الاتحاد من زيد والحجر على تقدير
وجوده في الخارج يكون اتحادا بينهما وان اراد به انه يتحقق في الخارج بنفسه هو الاتحاد
فمع عدم دلالة اللفظ عليه غير مسلم اذ ليس في الخارج امر هو الاتحاد حتى يطابقه الاتحاد الموجود
في الذهن كيف وقد صرح بان المحمول عين الموضوع في الواقع فلا يكون هناك اتحاد بينهما بل هناك
وحدة صرفة وانما الاتحاد امر معقول يخترعه العقل فمطابقة الحكم للواقع ليس من قبيل مطابقة الصورة
لذي الصورة كما حسبه وما ذكره من ان عبارته ينادي على اعتبار مطابقة الحكم الايجابي لما في نفس
لا لما في الخارج فقط فانما هو بعد زيادة قوله مثلا ولم يكن اولا في عبارته وذلك على تقدير
تلك الزيادة يرد عليها او يرد على الاتحاد ايضا وما ذكره من ان المعنى تحقق السلب في الخارج رفع الايجاب
فيه توجيه للعبارة بما لا تحتمله على انك قد عرفت ان الاتحاد مما لا يوجد في الخارج فاذا اكتفى
بتحقق السلب في الخارج بانتفاء وجود الاتحاد فيه لزم صدق جميع السوالب الكواذب
معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى فعل النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى ما ذكره واما المحقق
فهي كون الموضوع محمولا فانه هو الذي لوحظ مبهما وجعل مرآة لتعرف حالهما حال الحكم بهو هو

او ليس هو هو ثم اذعن بالمجموع المثلثة حال كونهما طرفين والكون المذكور معنى حرفي منهما اذعانا
ايجابيا او سلبيا لا ان النسبة منهما بثبوت امر لامر وتعلق الاذعان بان النسبة واقعة
او ليست بواقعة كما قيل اذ الوجدان يكذب ذلك على ان النسبة الملحوظة منهما معنى حرفي غير مستقل
فكيف يصح تعلق الاذعان به فان عرف ذلك قلت عليه ما المانع من تعلق الاذعان بالامر
الغير المستقل لا بد لذلك من دليل فاجاب عنه بان الاذعان لا يرد دون التوجه والالتفات ولا يصح
التوجه الى المعنى الغير المستقل ولذلك يمتنع الحكم عليه وبه لاستدعائه كل واحد منهما التوجه
لا نم ان الاذعان يقتضي التوجه والالتفات اليه بالذات بل يقول الاذعان
يقتضي الالتفات اليه بالتبع وهو حاصل في النسبة الملحوظة تبعا ولو اقتضى التوجه والالتفات اليه
بالاستقلال لم يتعلق بالمجموع ايضا فان المجموع لاشتماله على النسبة الغير المستقلة غير مستقل ولذلك
يمتنع الحكم على المجموع وبه كما يمتنع الحكم على النسبة فقط ثم الوجدان يشهد بان المذعن له
هو النسبة الايجابية او السلبية فانهما التي تحصل من الدليل وبعدهما التفتيش ويمتنع
الحكم عليهما وبهما لا يدل على عدم تعلق الاذعان بهما اصلا فيلزم ثبوت الممتنع
في الخارج قلت في الحواشي له منع قوله فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج فانما يلزم لو لم
التقدير المذكور محالا اذ لو كان محالا جاز ان يكون هو على هذا التقدير في القوة المدركة
لان المحال قد يستلزم نقيضه كما في تقدير عدم الزمان فانه يستلزم وجوده كما قرروه في موضعه
واذا اريد بالقوة المدركة ما يشمل المبادي العالية فلا شك في استحالته واعترض عليه
بان التقدير المذكور هو عدم القوة المدركة وعلى هذا التقدير يمتنع ان يكون هو في القوة
المدركة بالضرورة وما قيل من ان المحال جاز ان يستلزم محالا اخر فذلك ليس كليا كما في
بل هما لا يكون اللزوم بينهما ثابتا لا مطلقا ولا الا ما صدق الشرطية من معدم كاذب والمحال صادق
كقولك ان كان الانسان حمارا كان ناطقا كما حقق في موضعه وما قرروه في الزمان
هو انه لا يرتفع عن الوهم وان فرض ارتفاعه لانه على تقدير ارتفاعه يكون ثابتا وايضا هذا
من ذلك اين هذا القائل من اجماع القضايا يستلزم لارتفاعهما واين هو
من القياسات الخلفية الدالة على استلزام الشيء لنقيضه كما لو قيل لو كان للزمان عدم سابق
على وجوده او لاحق له لكان عدمه سابقا على وجوده او لاحقا بالزمان بناء على ان السبق
الذي لا يجامع فيه السابق مع اللاحق لا يكون الا هو بغير اجزاء الزمان الا بالزمان فيلزم

تحقق الزمان على تقدير عدمه ممتنع وهو لم يمنع في ابطال الخلاء لو تحقق الخلاء بمعنى عدم الملاء
لكان الخلاء الذي بين المدخنين ومدّ من الخلاء بين الجدارين واذا كان كذلك كان امرا
موجودا فلم يكن خلاء ممتنع وكم من مثل ذلك كبراهين تناهي الابعاد فان جميعها يرجع الى ان لا
الا بعاد يستلزم تناهيها فهذا القائل دائر بين ان يبطل جميع هذه البراهين بل القضايا
الحملية وبين ان يرجع عما ذكره ههنا وما ذكره من انه على هذا التقدير يمتنع ان يكون شيء
في الوجود المدرك نسبه بان يقال على تقدير عدم الزمان يمتنع ان يكون عدمه سابقا عليه
بالزمان وعلى تقدير لا تناهي الابعاد يمتنع ان يكون متناهية وقس على ذلك حال سائر الادلة
التي يذكرونها و قوله المحال انما يستلزم المحال اذا لم يكن اللزوم بينهما مبنيا لا مطلقا عبارة مجملة
محيطة لانه اذا كان اللزوم بين المحالين مما كان مستلزما له لا محالة والمطابق للمقصود ان يقال
اذا لم يكن المعاندة بينهما مبناه وذلك انه يحمل بحسب المعنى لان المعاندة بين التناهي واللاتناهي
وبين انتفاء الزمان ووجوده بينة ومع ذلك دل البرهان على الاستلزام وقس عليه حال سائر
قوله والا لما صدقت الشرطية من معدم كاذب وتال صادق غير مسلم اذ من البين انه لا يلزم
من جواز استلزام المحال لنقيضه ان لا يصدق الشرطية المركبة من مقدم كاذب وتال صادق
لجواز ان يكون بين ذلك المقدم والتالي علاقة لزوم لقولك ان كان زيد حيوانا كان حمارا
ومن العجب ان التالي في المثال المذكور كاذب كالمقدم وقد جعله المعترض صادقا ومثال الصحيح
ما ذكرناه ومن البين ان القوم تمسكوا بالبرهان المذكور ان عدم الزمان بعد وجوده او قبله يستلزم
لوجوده كما ظهر من البرهان المذكور لان الزمان لا يمكن ارتفاعه عن الوهم وانه امر ذاتي
فكيف يدل البرهان المذكور على ما ذكره لان كل واحد من العقلاء قلت عليه في الحواشي
هذا الكلام من قبيل ان يقال كون الماء رائعا هو امر مجرد باطل لان كل واحد من العقلاء يتصوره
مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا مع انه يكر سوية سوى المتكلمين او يقال كون الزمان مقدار حركة
الفلك باطل لان كل واحد يقسم الزمان الى اجزاء مع عدم تصورهم مقدار حركة الفلك بل عدم تصورهم
من الشطار التي لا يحكى سماعها على من خاض في سارئ الحكمة والمعترض نقله ولم يتعرض عليه وهذا
خلاف عادته المستمرة فلست ادري اسقط الاعتراض من النسخ التي وقعت اليه ام تركه المعترض سهوا
فعلى هذا القائل في الحواشي فيه تامل لانه قد فسر الخارج بالنسبة التي يجدها العقل من الطرفين
بالضرورة او البرهان من غير نظر الى كونه موجودا في الذهن وللنسبة الخبرية مطلقا خارج بهذا

بهذا المعنى وان ما ذكرها الاعتبار مع الاتحاد بالذات ولا مناقشة في تفسير الخارج بهذا المعنى
ولعله اراد انه لا يكون للضروريات ولا للحكم الذي يستنبط الحاكم من البرهان خارج من حيث
انهما يقتضي الضرورة او البرهان فالجواب انه لا محذور فيه واعترض عليه بان الخارج والواقع اذا كان
عبارة عن النسبة التي يجدها العقل بين الطرفين بالضرورة او البرهان فهذه النسبة يكون نفس الواقع
او الخارج لا انها مطابقة له في نفس الامر واذا فسر صدق الحكم الخبر وصحته بمطابقته للواقع
فمن البين ان المراد المطابقة بحسب نفس الامر لم يكن الخبر الذي يكون هذه النسبة صادقا وصحيحا
بهذا المعنى ولذلك قال الشارح فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر والنسبة
المعقولة لزيد او لعمرو او عمر بما بين ذينك المعنيين بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة اذا عرف ذلك
ظهر ان قوله وللنسبة الخبرية مطلقا خارج بهذا المعنى غير مسلم اذ نفس تلك النسبة هو الخارج
لا ان له خارجا من البين ان الخارج على هذا التفسير هو النسبة المذكورة من حيث يجدها
العقل بالضرورة او البرهان لا من جميع الحيثيات فانها من حيث انها معقولة للاحاد كزيد
وعمرو ونسبة هي الخارج كما صرح به في التفسير ولا شك ان لكل نسبة معقولة تلك الحيثية او لا تحقق
النسبة الا في عاقل ما فكل نسبة من حيث انها معقولة لذلك العاقل اما ان يطابق لتلك النسبة
من حيث انها مقتضى الضرورة او البرهان وهذا مما لا شبهة فيه وانما خفي على الشارح ومن تبعه
للاخلال بالجهة التي عليها مدار الحكمة كما قال افلاطون مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر
والانشاء قلت في الحواشي ان يكون المراد بالخارج المعتبر في الخبر ان يوجد في الذهن او في
امر ينسب اليه تلك النسبة التي هي مدلوله بالمطابقة والالتزام ومعنى المطابقة ههنا ان يصح
الحكاية عنه بها وذلك بان يكون ذلك الامر بحيث بهذا النحو من الوجود بهذا الانتزاع تلك النسبة
وذا المعنى وجود النسبة في الخارج اصلا واعترض عليه اما اولا فلان معنى كلام الشارح
ان ما ذكره بعض المحققين يقتضي ان لا يكون لنسبة بعض الاخبار خارج وهو مناف لما ذكره القوم
في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء فانه يقتضي ان يكون لنسبة كل خبر خارج ولم يدع اصلا
ان ذلك يقتضي وجود النسبة في الخارج حتى يرد بان هذا لا يقتضي وجود النسبة في الخارج واما ثانيا
فلانه لو كان المراد بالخارج المعتبر في الخبر ان يوجد في الذهن او في الخارج امر ينسب اليه تلك النسبة
المدلول للخبر بالمطابقة والالتزام وكان معنى المطابقة ان يصح الحكاية عنه بها كما في قولنا اجتماع النقيضين
محال لما كان الحكم على ما في صدده المطابق كقول الدهري العالم مستغن عن المؤثر مطابقا للخارج

فيكون صدقا فلا يلزم صدق هذا الخبر اذا قال له غيره او يصدق انه يوجد في الذهن او في نفس الامر تلك النسبة بالمطابقة ويصح الحكاية عنها بها وانه يلزم ان يكون مطابقا وغير مطابق للخارج معا اذا اعتقد احد المتخصصين استغناء العالم عن المؤثر والاخر احتياجه اليه وبطلان اللازم مما لا يخفى اما الايراد الاول فلا اتجاه له اذ ما ذكره تحقيق معنى الخارج المعتبر في الخبر وليس الغرض منه رد ما ذكره الشارح مع ان تحقيق المقام على وجه يندفع عنه ما ذكره الشارح الفاضل انه يجب ان يكون الاستحالة باسره لا صحيح التقصيص ويرتكب البارى في الخارج لتحقق بينان الحكمة والخارجة ويتصور بينهما مطابقة وما ذكره من انه لا يقتضى وجود النسبة في الخارج دفع للوهم الذي وقع لبعض المتاخرين ولعل الشارح منهم وكذا الايراد الثاني لانه اعتبر في المطابقة صحة الحكاية عنه بالنسبة المدلولة للخبر والمحكي عنه منها هو الموضوع او هو مبتدا المحمول او هو متعلق المحمول كما فصلناه في الموضع اللائق من الحواشي وفي صورة قول الجاهل الحاكي عن ضميره امر في الذهن ولا في الخارج يصح في نفسه انتزاع سواء وجد في الذهن او في الخارج لا يصح انتزاع الاستغناء عنه ولا الحكاية عن حاله بتلك النسبة والاشباه انما وقع من الخلط بين المطابقة والدلالة فان النسبة الموجودة في ذهن الحامل المذكور يصح ان يدل عليها العبارة المذكورة ولكن ليست منتزعة مما يصح انتزاعها منه والحكاية صحيحا نعم لو قال العالم مستغن عن المؤثر في طي او اعتقادي لكان مطابقا للواقع اذ يصح انتزاع النسبة المعتقدة باعتقاده عنه والحكاية بها عنه فسقط ما حسبه من لزوم المحذورين لثبت ثبوته قال في الحواشي اي ثبوت الذي هو الموضوع قوله والا فمعنى اي هو ثابت وثبات معنى اعني ب بحكم المقدمة الثانية وفيه نظر اذ لا يلزم من انتفاء ثبوت ب انتفاء ثبوته حتى يلزم انتفاء اعنه لجواز ان يكون ثبوت ا غير ثابت في نفسه فان العنقاء ثبوت كما في الوجود والمحمولات التي هي غير موجودة في نفسها والجواب ان المراد ثبوت ثبوت ثبوت ثبوته له ولا شك ان انتفاء ثبوت ثبوت ب بهذا المعنى يستلزم لانتفاء ب ضرورة انه اذا انتفى ثبوت عن ب لم يكن ب ثابتا لا ولا ذلك لحكم المقدمة الاولى وصحته انه لو ثبت الب لكان ب ثابتا بحكم المقدمة الثانية وذلك يستلزم ثبوت ثبوت ب الى الا في نفسه او الا فمعنى لكون ب ثابتا الا ذلك لحكم المقدمة الاولى وذلك لحكم المقدمة الثانية يستلزم ثبوت موضوع هذه القضية الذي هو الثبوت لثبوت الا ولحكم المقدمة الاولى فلزم ان يكون الثبوت الثاني ثابتا لحكم المقدمة الثانية وهكذا

فظهر ان الشيء في الثبوتات الثانية في انفسها بدليل ثبوت كل من الثبوتات لما هو سابق عليه واعترض عليه اما اولا فلانه لا يلزم من المقدمة الاولى بل ما هي عليها وسواه لا معنى لكون ما سالاثبوت الثبوت له ادعا به ما لزم مما كان من المقدمة الاولى ومن ان الايجاب حكم بثبوت المحمول للموضوع ان يكون الحكم بثبوت الشيء له فيكون الثبوت لمقتضى هذا الحكم رابطة بين موضوع القضية وسواء الثانية ومحمولها وسواء الثاني لا موضوعا كما حسبه ومن اراد ان يثبت انه موضوع فلا بد ان يستعين بامر اخر كما فعله الشارح حيث قال ليست ثبوته والا فمعنى وهذا العقل قد حسب ان المقدمة الاولى تكفي في اثبات كون الثبوت موضوعا وحذف الاستدلال على ذلك في توضيحه واسنده الى المقدمة الاولى واما ثانيا فلان الظاهر من عبارة الشارح ان مرجع ضمير ثبوته في قوله اذا ثبت الب ليست ثبوته هو الالف كما هو المتبادر منه لا الباء كما ان ثبوت الثاني ثابت بالمقدمة الثانية قريبة بلا مرية فلو كان مراده ذلك لا يستغنى عن قوله والا فمعنى وما يتعلق به يعني اعني ب فالمراد انه اذا ثبت الب ليست ثبوت الالف والا فمعنى وما يتعلق به لم يكن للالف ثابتا ما المعتبر عند جمهور المتاخرين من المتكلمين من ان معنى الثبوت ماله الثبوت وعلى هذا اتوجه منع ثبوت الثبوت ما يقال لو ثبت الب لكان ا ثابتا له ولا يلزم ان يكون ثبوته ثابتا قوله والا فمعنى وما يتعلق به يعني اعني ب فلا يتم وانما يلزم ذلك ان لو كان ما صدق الحمل الحمل ايجابا تاما مبدا المحمول للموضوع بالفعل وليس كذلك لما مر غير مرة فكما يجوز ان يصدق زيد انسان وعالم مع انه لا يكون الانسانية والعلم ثابتين له فلم لا يجوز ان يصدق ا ثابت لب ولا يكون الثبوت ثابتا له ليس معنى الحوالة الى المقدمة الاولى ان تلك المقدمة وحدها كافية وكيف يتوهم ان مقدمة واحدة ينتج مطلوبا وانما لم يفصل في التوضيح لظهوره من عبارة الشرح والغرض من التوضيح حفظ الدليل بحيث يكون العمدة فيه المقدمتين المذكورتين وما توهمه من ان الظاهر رجوع ضمير ثبوته الى الالف غير مسلم كيف وقد تقرر ان عود الضمير الى الاقرب اظهر والباء منهما اقرب قوله فان ثبوت الثاني ثابت بالمقدمة الثانية فلو كان مراده ذلك لا يستغنى عن قوله والا فمعنى وما يتعلق به يعني اعني ب قلنا هذا ايضا تفصيل لارتباط المطلوب بالمقدمة الثانية كما لا يخفى اذ محصله ان ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له فلو لم يكن الباء ثابتا لم يثبت له الالف ثم المنع الذي اورده اخرا على قوله والا فمعنى وما يتعلق به يعني اعني ب غير موجه لان كلام

على تقدير صدق المقدمتين وعلى هذا التقدير يكون معنى القضية الموجبة ثبوت المحمول للموضوع
فاذا ثبت الب كان معناه بحكم المقدمة الاولى اثبات لب فيكون بحكم المقدمة الثانية
اثباتا في نفسه قال المعترض في الجواب عن ذلك المقدمة الاولى لا نحكم بان الالف الذي
هو محمول في القضية موضوع بحسب المعنى حتى يكون مقتضى حكمها مساله اي محكوما عليه بانه ثابت
فاذا اريد اثبات انه ثابت فلا بد من الاستعانة بامر اخر كما مر فيكون الالف ثابتا ليس مبنيا
على المقدمة الاولى بل هو مبني على ما اشير اليه وتوجه عليه المنع المذكور ان اراد
انه لا دخل للمقدمة الاولى فيه فممنوع والسند ظاهر وان اراد انه لا يكفي فيه المقدمة الاولى
فلا ينافي ابتنائه عليها اذ الابتناء على الشيء لا يستلزم ان لا يكون للغير مدخل فيه وذلك ظاهر
على ان المفروض كون معنى الايجاب هو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وذلك يقتضي ان يصدق
الحكم على المحمول بالثبوت سواء كان الثبوت المعتبر في الايجاب رابطة او محمولا فانه اذا جعل
المعنى الرابطي في الموجبة محمولا ولم يصدق فبالضرورة لا يصدق الموجبة المشتملة على ذلك
المعنى الرابطي الا ترى انه اذا صدق كان زيد قائما فلا بد ان يصدق زيد كائن قائما فيكون
الثبوت رابطة او محمولا لا يؤثر في اختلاف القضية صدقا وكذبا ولذلك قال بعض افاضل
المتاخرين اذا جعل جهة القضية محمولا صار جميع القضايا ضرورية فظهر انه على تقدير تسليم المقدمة
الاولى لا يتوجه المنع المذكور بل لو لم يكن قوله ورد كلام قبل وقد مر ما فيه من المغالطة
فلا يضر وقد مر ما في كلامه من المغالطة والتسويش فلا نعيده ثم قيل لا بد من عليك
ان الشارح قد ادعى انه لو صح تمام المقدمتين لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى
وبيانه ان صحتهما مستلزم للتسلسل الممتنع وغاية ما لزم من هذا الكلام على تقدير صحته ان يكون
فيهما خلل ولا يدل على بطلان المقدمة الاولى بخصوصها كما هو الدعوى انما خص البطلان
بالمقدمة الاولى لان المقدمة الثانية بديهية عند المتاخرين وبعضهم صاحب العقل والمتاخرون
يستعملونها حيث لا يجري فيه التخصيص الذي سنذكره فلا يكون الخلل ناشيا منها فتعين
ان يكون من المقدمة الاولى ثم ههنا دقيقة وهي انه اذا ظهر الخلل في المقدمتين يمكن الزام الخصم
ببطلان كل منهما نظرا الى تسليم المقدمة الاخرى مثلا كما يقال ههنا لما كان مجموع المقدمتين
مستلزما للتخلف والثانية مسلمة عندكم فيلزم بطلان الاولى او يقال الاولى مسلمة عندكم
فيلزم بطلان الثانية ويمكن ان يقتصر على انه يفهم من حيث المجموع خللا ولا يجري في شيء من ذلك

ولعله انما خصه اولا بالاولى لان القدح فيها اظهر عنده ثم اشار اخرا الى التخصيص
في المقدمة الثانية ولا مخلص الا بالتسليم في تحواشي على الوجهين لا تحقق النسبة الخارجية
التي قال انها معتبرة في تحقق القضية ولا بما شرع فيه ملك السنة منه ثم لا يخفى ان
شيئا لاخر على اي وجه فرض بل انتساب الشيء اليه باي وجه كان يستلزم ثبوت
ذلك الامر فان انتساب الشيء الى المعدوم المطلق محال ضرورة ان المعدوم المطلق ليس
هو هو ولا شيئا بالضرورة فلا يجري شيء من الوجهين سلمنا لو لم يتوقف شيء بعدم
هذا الثبوت على صدق المحمول عليه ادعوا انه لم يعد لكن لا تعلق له بهذا الغرض وهو التخلص
عن الاشكال الذي استصعبه في عبارته شيء لان في كل من الوجهين التزام الفساد
احدى المقدمتين فليس فيها تخلص عن الايراد المذكور الذي تحصله القدح في صحة المقدمتين
لاستلزامها الفساد الاولى بل فيها تسليم لذلك الايراد فليحمل كلامه على انه لا تخلص
في لزوم التسلسل في الامور العينية الا بذلك وح يكون من تتمة السؤال واعترض عليه بانا لا نم
انه على وجهين لا تحقق النسبة الخارجية التي قال انها معتبرة فان النسبة الخارجية لا تنحصر
في ثبوت الامر لامر حال كون الثبوت عرضا ثابتا للمحل حتى يلزم من انتفاء الثبوت المذكور
ان لا تتحقق النسبة الخارجية فلم لا يجوز ان يكون بين الطرفين في نفس الامر اتحاد او حملية
لا يكون عرضا وان يكون هذا هو المراد بالنسبة الخارجية واما ثانيا فلان المصنف قال هذا رد الاستدلال
العوم به مناك على مقدمتين وهو بين ان صدقهما يستلزم الامور المحظورة ثم قال لا مخلص
الا بالتصرف في احدى المقدمتين وان اراد ان بعد هذا التصرف لا يلزم منهما شيء من هذا
المفاسد ولا يقدح في ذلك ان يلزم بعض هذه المفاسد من دليل اخر كما اشار اليه
هذا القائل بقوله لا يخفى ان ثبوت شيء لاخر على اي وجه فرض بل انتساب شيء اليه باي وجه كان
يستلزم ثبوت ذلك الامر فلا يتفرع قوله فلا يجدي شيء من الوجهين نفعا على ما فرع عليه
ان الثبوت بمعنى الحمل قد يكون في القضية الممكنة وهي غير مستلزمة لوجود الموضوع واما ثانيا
فلان المراد بالتخلص هو التخلص عن المفاسد المترتبة على المقدمتين وهو يحصل بالتسليم المذكور لا التخلص
عن القدح في صحة المقدمتين ليتوجه عليه ان بالتسليم المذكور لا يحصل عن القدح فيهما
من التسلسل اذا اخص اقتضاء ثبوت المثبت له بثبوت الاعراض بمحالها لم يلزم ثبوت الموضوع
في القضية الموجبة فلا يتحقق النسبة الخارجية لا بذاتها ولا بما يتفرع عليه وهو الموضوع كما اشار اليه

في الخامسة السابقة فلا تحقق هناك لنسبتان الذهنية والخارجية و لا تصور بينهما المطابقة
فينتفي هذا المحذور وقوله لا تجوز ان تكون بين الطرفين نسبة لا تكون عرضا صريحا اما اولا
فلان النسبة عرض بالضرورة فكيف يعقل نسبة لا تكون عرضا واما ثانيا فلانه اذا لم يكن تلك
النسبة عرضا ثابتا للموضوع وقد فرض ان المقتضي لوجود المثبت له هو ثبوت الاعراض المحال
للاعم فلا يلزم ثبوت الموضوع فلا تحقق نسبة خارجية فلا تتصور المطابقة فيلزم ان لا يتصف
تلك القضايا بالصدق وهذا هو المحذور الذي ذكره اليه انفا فلا يندفع جميع المفاسد
وما ذكرناه من قولنا ولا يخفى انه بيان لفساد ما جعله محصلا فان محصله ان صدق الحملية
انما يقتضي وجود الموضوع فلا يحصل ثبوت الاعراض محالها وليس بيانا لبقاء ذلك المحذور
كما لا يخفى بل بقاء المحذور المذكور مستند الى ما ذكره بعينه وانتفاء النسبة الخارجية على انه لو فرض
ان بقاء المحذور المذكور مستند الى دليل اخر لم يندفع الايراد فان المفسدة بقاء ذلك المحذور
سواء اثبت بما ذكره الشارح او بدليل اخر وما ذكره في العلاوة من ان الحمل في القضية
الممكنة لا يستلزم وجود الموضوع ساقط فان الموضوع في الممكنة لا بد ان يكون موجودا حال
الحكم اذ الايجاب والسلب مشاركان في اقتضاء وجود الموضوع حال الحكم كما حقق في موضعه ان
موضوع القضية الممكنة لما كان متصفا بالامكان دائما لاستحالة الانقلاب يلزم وجود الموضوع
دائما بناء على ان الموجبة الممكنة تستلزم الدائمة التي محمولها الامكان ومن العجب انه قد حكم
في اوائل هذه الحواشي بان الامكان والامتناع والوجوب باسرها فرع الوجود ثم ذكر
ان الممكنة لا تستدعي وجود الموضوع وما ذكره من تخصيص المراد بالتخلص ليس بشيء لان السائل
عمم التخلص ولم يقيده وعلى فرض ان يكون مراده ذلك يكون ما ذكرناه تنبيها على بقاء المحذور
الناشي عن المقدمة الاولى او يحمل ان معنى الايجاب فيه قيل كان الشارح ذهب الى انه
ان كان معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو بعينه ما صدق عليه المحمول كان الايجاب
حكما بالاتحاد بما هو هو بخلاف ما اذا كان معناه ان ما صدق عليه الموضوع مفهوم المحمول ولذلك
نفى الثبوت بينهما على التقدير الاول دون الثاني والحق ان الايجاب الحملي مطلقا سواء اريد بالمحمول
مفهومه كما هو المتعارف او ما صدق عليه هو الحكم باتحاد الطرفين بهويتهما كما حققناه فان قلت
كيف يصح الحكم بالاتحاد في مثل مفهوم الناطق وقد ذكر العلامة الجرجاني في حواشيه على شرح المطالع
ان الشيء عبر عنه في معنى الناطق مثلا والا لكان العرض العام داخلا في الفصل فاذا اعتبر في المشتق ما
ما صدق عليه الشيء المتعلق بمادة الامكان الخاص ضرورية فان الشيء الذي له الضحك هو
الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري وقد ذكر الشيء في تعريف المشتقات بيانا لما يرجع اليه الضمير الذي
ذكر فيه فاذا لم يمكن الشيء معتبرا في المشتقات كان ما ثبت له الحدث خارجا عن معناها فلا يكون
معنى الناطق سوى النطق والنسبة المخصوصة ومن البين انه لا يصح الحكم بالاتحاد مع زيد قلت
لا نم انه اذا لم يكن الشيء معتبرا في المشتقات كان ما ثبت له الحدث خارجا عن معناها ولم لا يجوز
ان يكون معتبرا في معناها وملحوظا بتعلق الحدث به لا بوجه اخر كمفهوم الشيء ونظائره
من الامور العامة حتى يلزم ان يدخل العرض العام في الفصل ولا خصوصا ما صدقات المفهوم
حتى يتعلق بمادة الامكان الخاص ضرورية ويرد ان انها غير مفهوم من المشتقات ويعضد ذلك
تفسير الصفات المشتقة بما يدل على ذات مبهم باعتبار معنى معين فان الذات المعتبرة في كل منها
لما كانت مبهمة لا يكون ماخوذة بوجه عام ولا بوجه خاص بل احد ما فيه باعتبار تعلق المعنى
المعين الذي هو الحدث كما يفصح عنه قولهم باعتبار معنى معين وليس المراد ان يتعلق الحدث به
بالفعل ولهذا قيل باعتبار معنى معين ولم يقل بحسب تعلق المعنى المعين فاذن معناه امر مجمل يصح
ان يفصله العقل الى ذلك والنسبة بين هذا المعنى وبين ما يتعلق الحدث بالفعل عموم من وجه لتحقق هذا
بدونه في الموجود والعالم لا يعلم تعلق وتحققه بدون هذا في الجسم المتعلق السرعة فانه وان تعلق
السرعة لكنه ليس بسريع واجتماعهما في مثل المتحرك ثم العقل اذا اراد ان يعبر عن الامور المنطوية
في هذا المجمل مفصلا بان يعبر عن كل منهما بلفظ على حدة يتوسل الى امر عام مثل الشيء او يعبر
عن الذات المبهم المنطوية فيه ويثبت له الحدث فذكر الامر العام هناك لضرورة تحديد ما عبر عنه
مفصلا لا لانطوائه في المجمل واذا كان ما ثبت له الحدث ماخوذا في معنى الناطق صح الحكم بالاتحاد
مع زيد قد اورد عليه هذا الكلام سابقا حيث لم يكن بعد مشتملا على هذا التطويل
الخالي عن التحصيل انه لا يخلو من ان يكون ذلك الامر المعتبر اعم مما يصدق عليه المشتق او مساويا له
وعلى الاول يلزم ما هرب عنه من المحذور الاول ان كان ذلك الاعم عرضا والمحذور الثاني
ان كان ذاتيا وعلى الثاني ان المعتبر فيه مفهوم ذلك الامر المساوي لزم المحذور الاول او ما صدق
لزم الثاني فاجاب عنه بقوله فيه بحث اما اولا فلان الذات في المشتق المذكور لو كان
ماخوذة بمفهوم مخصوص يستقيم ان يقال انه اعم من شيء اخر او مساو له اما اذا كان
اخذ ما فيه بمعنى لا بمفهوم مخصوص فلا يصح نسبتها الى مفهوم اخر بالعموم والخصوص والمساواة

علة

نعم اذا اخذ باعتبار المعنى المعين يحصل مفهوم مخصوص يستقيم نسبته الى مفهوم آخر لكن
هذا المفهوم المتحصل ليس مفهوم المشتق بل مفهوم آخر واما ثانيا فلان المحذور الثاني وهو
دخول العرض العام في الفصل على تقدير كون ذلك المعنى اعم مما يصدق عليه المشتق
ضرورة انه هو اعم مما يصدق عليه الناطق مثلا لا يلزم ان يكون عرضا عاما للناطق
وكذا احتمال المحذور الاول على تقدير مساواة المعنى المذكور مع ما يصدق عليه المشتق لان
المساوي لما يصدق عليه الناطق لا يكون عرضا عاما   من البين ان الامر المأخوذ
في شيء لا بد ان يكون له تحصل بوجه ما فان ما لا يكون له خصوصية اصلا لا يكون معلوما
فلا يكون معتبرا في مفهوم من المفهومات كما حققه الشيخ وغيره في مباحث المسمى حيث جعل كونه موضوعا
للحدث والزمان والنسبة الى فاعل مبهم مستلزما لعدم دخول الفاعل في معناه بناء على ان كل
ما دخل في مفهوم من المفهومات لا يكون مبهما فان كل شيء من الاشياء ذهنيا كان
او خارجيا فله في ذاته خصوصية وانكار ذلك مكابرة غير ملتفت اليها فيكون معنى من المعاني
مأخوذا او معتبرا في مفهوم من المفهومات على وجه لا يكون له خصوصية اصلا ولا يكون بينه وبين المعاني
نسبة بوجه ما من النسب يحسن طورا وراء طور العقل والنهي لا يعتبر الذات في معنى المشتق
اصلا بوجه من الوجوه كما ان الفاعل لا يعتبر في مثل مشى وسعى لتفصيله والمحذور الاول
هو دخول العرضي في الفصل سواء كان عرضا عاما او خاصة وما هو اعم من الناطق
يكون عرضا عاما بالنسبة اليه بناء على ما ذكر من ان الفصل لا جنس له فظهر الخلل في كلامه
وانما ناسب مقصوده ان يقول لا يلزم ان يكون عرضا لما صدق عليه الناطق ثم لا يخفى انه
اذا كان ذاتا لما صدق عليه يلزم المحذور الثاني والمساوي لما صدق عليه الناطق اما ان يكون
عرضيا له فيلزم المحذور الاول فان المحذور هو دخول العرضي في الفصل وان كان خاصة
كما مر واما ان يكون ذاتيا له فيلزم المحذور الثاني فلا محيص عن المحذورين ثم اورد عليه
انه لم لا يجوز ان يكون معنى المشتق هو القدر التابع فقط وهو ما يفهم منه اذا قرن بالموصوف
مثل قولك زيد نويسنده بطريق الوصف او يكون التابع مع المنسوب الملحوظ بوجه ما
وعلى الاول لا يصح تحليله الى الامور الثلثة فان الموصوف والنسبة خارجان عنه على تقدير القدر
وعلى الثاني لا يكون المنسوب اليه من حيث تعلق الحدث منطويا فيه اذ الشيء الذي نسب اليه الحدث
لا يعتبر من حيث تعلق الحدث اذ ذلك التعلق انما يحصل بسبب النسبة لا قبله فاجاب عنه بانا

لا نختار ان معنى المشتق هو القدر التابع فقط ولا نسلم ان الموصوف والنسبة خارجان
وانما يلزم ذلك لو كان معنى النعت المقرون بالموصوف مجرد الحدث ويعلم من اجرائه عليه
اتصافه به كما حسبه وليس كذلك اذ لو كان كذلك لم يصح حمل الكاتب على زيد ولما صح
حمل الكاتب الذي جعل نعتا له بهو هو عليه ولما صح ما ذهب اليه من الاوصاف قبل العلم بها
اخبار وان الاخبار بعد العلم بها اوصاف ومن انه يجوز التصريح بلفظة الذي بين الصفة
والموصوف كان يقال زيد الذي هو الكاتب بل ما يفهم من المشتق حال اقترانه بالموصوف
وما يفهم منه في غير تلك الحالة معنى واحد منطو على ذات مبهم حسبما حققناه واجراؤه
على الموصوف يدل على اتحاده مع الذات المبهم المأخوذ فيه باعتبار المعنى المعين لا بطريق
الاذعان وحمله عليه يدل على اتحادهما بطريق الاذعان   من البين انه اذا كان
الموصوف والصفة داخلين في معنى المشتق لم يكن معناه القدر التابع فقط اذ القدر التابع
فقط هو الصفة لا مجموع الصفة والموصوف والنسبة ومن العجب انه اختار ان معناه القدر
التابع فقط ومع ذلك زعم دخول الموصوف والنسبة فيه وهل هذا الا تهافت ثم زعم
انه انما يلزم ذلك لو كان معنى النعت مجرد الحدث كما حسبه وليس يدري من اين حصل له هذا الحسبان
مع تصريحه بمثل القدر التابع هو نويسنده في قولك زيد نويسنده بطريق الوصف كيف
يتوهم مع هذا التصريح ان القائل حسب ان القدر التابع هو مجرد الحدث ويعلم من اجرائه على الموصوف
اتصافه به مع ان المعنى الذي مثل به لا يصف الموصوف به بل هو مما يجري عليه اجراء النعت على المنعوت
ومجرد الحدث لا يصير نعتا للحقيقة وهذا امر يعرفه اهل العربية كما نص عليه سيبويه وغيره من ان
اسم المعنى لا يجري على الجثة ومن العجب ما استمر عادة المحشي من انه يدعي دعاوي خفية بل ظاهرة
الاختلال من غير دليل ثم يجعل نفسه مانعا ويتصدى لدفع المحذورات التي تتجه على تلك الدعاوي
باجوبة ضعيفة وسموع سخيفة مثل ما عرف حاله والحق كما اشير اليه سابقا ان معنى المشتق هو
القدر التابع فقط مثل نويسنده وساده وسفيد ولا يدخل فيه الذات اصلا لا بالوجه العام
ولا بالوجه الخاص اذ لو اعتبر فيه الشيء مثلا او ما يجري مجراه من الامور العامة لزم من اجرائه عليه
التكرار كما في قولك الشيء الناطق وانه كان معنى قولك الحيوان الناطق مشتملا على العرض العام
فلا يكون محض الذاتيات وبالجملة يلزم دخول العرض العام في الفصل وان اعتبر فيه الوجه الخاص
كان اجراؤه على ذلك الخاص تكرارا مثلا اذا اعتبر فيه الانسان مثلا كان قولك الانسان

الضاحك مشتملا على التكرار لا اقول انه يلزم انقلاب مادة الامكان الخاص الى الضرورة
لما فيه من المنافاة من حيث ان كون الانسان انسانا مثلا ضروري لا يكون الانسان انسانا
كاتبا فانه ممكن لا ضروري اذ الكاتب ليس ضروري الثبوت له فلا يكون الانسان المقيد به
ضروريا ايضا واذا لم يعتبر فيه الذات باي وجه يتصور لا يكون الذات داخلة فيه اصلا وما ذكره
من ان الوصف موضوع لذات مبهم باعتبار معنى معين وهو المقصود معناه انه موضوع لذات مبهم
عند معلوم الا باعتبار هذا المعنى بمعنى انه موضوع لما هو وجه للذات المبهم اعني العنوان
وانما قالوا انه موضوع لذات مبهم باعتبار معنى معين بناء على ان الذات معلومة بهذا الوجه
فالموضوع له هو الذات باعتبار هذا المعنى كما يقولون ان الشيء قد يعلم بوجه وليس المعلوم
بالحقيقة الا الوجه فههنا ايضا اطلقوا ان الموضوع له هو الذات باعتبار هذا المعنى الذي
هو وجهه والموضوع له بالحقيقة هو الوجه كما ان المعلوم بالحقيقة هو الوجه ولتوضيح المقام ان
المعاني منها ما يحكم العقل بديهة بانها مستقلة في الوجود وليس بتابعة لشيء اخر بحيث معها
كالجواهر من النفس والبدن وامثالها ومنها ما يحكم بديهة بانها لا يوجد الا بالتبعية لشيء اخر
بحيث معها كالاسود والابيض فان العقل يحكم بانها لا يوجدان الا تابعا لشيء اخر يتحد معها
بوجه من الوجوه كالثبوت مثلا ومنها ما يعلم بالبرهان عدم استقلالها او استقلالها
ومعنى المشتق من قبيل الاول ولذلك قد يتوهم ان الذات معتبرة فيه وليس كذلك بل انما يفهم
منه الذات بالدلالة العقلية كما اشرنا اليه ولذلك بعض اخر يعثر عليه في تعليقاته
ولان الذات ثابتة في الازل قال بعض الافاضل يعني انها ثابتة في العدم
عندهم ازلا فلا تحتاج الى المؤثر على زعمهم بناء على ان علة الحاجة عند المتكلمين اما الحدوث
وحده او مع الامكان فلا يكون الذات اثرا للقدرة او المستغني عن المؤثر لا يكون
اثر القدرة فظهر مما ذكرنا ان كلام من قال ان في تقرير الشارح يلغو ذكر اثبات القدرة
او يلغي ان يقال لو كان المعدوم ثابتا لم يكن ما شرط لاثر حين يقال في حده الغو واعترض عليه
بان هذا التفسير بعيد عما يشير به بحسب اللفظ وبحسب المعنى لا يقتضي عدم كفاية المؤثر ظاهرة
اذ كفايته ظاهرة غاية الامر ان هذا القائل قد ضم الى الخلف المذكور وهو انتفاء التأثير خلفا اخر
وهو انتفاء القدرة ولو لم يضم اليه لكفى فيكون ضمه اليه زائدا مستغنى عنه وهو المراد باللغو
ههنا لانم هذا التفسير لا بحسب اللفظ ولا بعده بحسب المعنى فان انتفاء التأثير على هذا

الموجه مستند الى اثبات القدرة فانها منافية لازلية الاثر عندهم ولا نسلم ان كفاية ظاهرة
لان استغناءها عن المؤثر انما هو لان الفاعل عندهم قادر والقادر لا يؤثر في الازلي فلا بد
من ذكر اثبات القدرة ليلزم انتفاء التأثير ولو لم يذكر لم يلزم انتفاؤه بناء على امكان استناد
الازلي عندهم الى الواجب كما هو المشهور بين المتكلمين ومنشأ القول بالاستدراك توهم
ان الثبوت في العدم ينافي التأثير مطلقا وليس كذلك بل الثبوت ازلا ينافي تأثير القدرة
في زعمهم ولانم ان هذا القائل ضم الى انتفاء التأثير خلفا اخر وهو انتفاء القدرة بل انتفاء القدرة
من مقدمات انتفاء التأثير كما ظهر من التقرير ولانم انه لو لم يضم اليه لكفى اذ لو اريد بالضم التعرض
له فقد علمت ان التعرض له واجب لاثبات انتفاء التأثير وان اريد به جعله محذورا اخر فقد
علمت انه ليس كذلك بل هو وسيلة الى اثبات انتفاء التأثير على انه لا يكون زائدا مستغنى عنه
بل يكون في قوة دليل اخر ومن البين انه لا يقال في مثل هذه الصورة انه لغو زائد مستغنى عنه
واثبات المحالات المتعددة على تقدير بعض المطالب ليس لغوا في شيء من المذاهب الا في مذهب
المعترض وهو مخالف لاتفاق العقلاء ثم اني ذكرت في الحاشية انه يمكن ان يقال ذكر اثبات
القدرة ليسجل على الزام الخصم فانه اشنع واصرح واظهر في خلاف قاعدتهم واعترض عليه
انه ليس في عبارة ذلك الشارح ذكر اثبات القدرة فكيف يستقيم ان ذكر اثباتها
للتسجيل ولانم ان انتفاء القدرة اظهر في خلاف قاعدتهم من انتفاء التأثير والتأثر
لا يخفى ان المحذور الذي اورد على تقرير الشارح هو انه يلزم ان يكون ذكر اثبات
القدرة في عبارة المستدل لغوا فالجواب عنه انه انما يكون لغوا لو لم يكن فيه فائدة ويجوز ان يكون
ايراده لفائدة التسجيل فظهر ان هذا الايراد صورة ومادة اما الاول فلانه منع مع مقابلة
المنع واما الثاني فلان التوجيه لا يتوقف على كونه مذكورا في عبارة الشارح واما ان انتفاء
القدرة اظهر واشنع فظاهر لانه ينفي ما ذهبوا اليه صريحا وهو اثبات القدرة وانه لا يخفى
عنه مع عن ذلك في غاية الشناعة ولتقرير الاستدلال على هذا الوجه اصل وذلك
ان تقرير الاستدلال هكذا الوجود المستند بدون الوجود لم يكن القدرة ثابتة اذ لو
فانه اما في نفس الذات فيكون الذات اثر الفاعل كما ذهب اليه المحققون وذلك باطل
على هذا التقدير لازليتها او في اتصاف الذات بالوجود بان يجعل الوجود حاصلا عارضا
لها كما ان الصباغ يجعل في الثوب مثلا وذلك انما هو لما مر من امتناع عروض الوجود للماهية

في نفس الامر وبتقديره على هذا الوجه احسن من تقرير الشارح اما اولا فلانه اوفق
بمتن الكتاب حيث لم يتعرض لكون اثر القدرة في الوجود بنفسه على انه ذلك غير معقول
واما ثانيا فلسقوط ما ذكر في الجواب عنه لانه لما امتنع عروض الوجود للماهية في نفس الامر لا يكون
الوجود وصفا لها فيها ولا يكون لها حينئذ الاتصاف به اصلا فيمتنع ان يكون التأثير في شيء منهما
اذ التأثير في الامر الواقع في نفس الامر ضرورة واتفاقا اما اذا لم يتحقق الشيء بدون الوجود فيجوز
ان يكون الوجود امرا انتزاعيا غير عارض لها كما مر مرارا ويكون اثر القدرة في الماهية التي هي
نفس الوجود حتى يكون اثر الفاعل مثلا هو السواد الذي هو نفس الوجود لا وجوده
ولا اتصافه بالوجود ولا حيثية اتصافه به لكن العقل ينسب السواد الى الفاعل من حيث انه
موجود لا من حيث انه سواد مثلا فيقول هو موجود من الفاعل ولا يقول هو سواد منه
او عرض منه   لا نم ان الترديد المذكور حاصر لجواز ان يكون التأثير في الذات
باعتبار الاتصاف بالوجود او الاتحاد مع الموجود وهو ما ثبت ولئن سلمنا ان الترديد
حاصر فلا نم امتناع التأثير في الذات من حيث الوجود ولا نم ان التأثير في الاتصاف بالوجود
يستلزم ان يجعل الوجود حاصلا في الماهية كما في صورة الصباغ واللون لم لا يجوز ان يكون التأثير
في الاتصاف بمعنى انه يجعله بحيث ينتزع العقل منه ذلك الوصف الاعتباري ولا نم انه يمتنع
عروض الوجود للماهية في نفس الامر كما مر ولا نم ان التعرض لتأثير القدرة في نفس الوجود
يخرج باعتبار الشارح عن كمال الموافقة مع المتن وان سلم انه غير معقول فان التعرض لابطال
الشق المحتمل في بادي الرأي وان كان غير واقع من وظائف الشرح ولا نم امتناع
عروض الوجود للماهية بحسب نفس الامر كما مر ولا نم ان ليس للماهية حيثية الاتصاف به فان
البديهة حاكمة بان السواد الموجود بحيث اذا توجه اليه العقل انتزع منه صفة الوجود وجعله صفة له
كما ينتزع بمعونة الوهم الامتداد من الخط واتصافه به كما ينتزع السواد الموجود من الجسم الاسود
ويصفه به وكون السواد موجودا في الخارج دون الامتداد والوجود لا يقدح في الاتصاف
بهما بحسب نفس الامر فان الاتصاف الواقعي انما يستلزم وجود الوصف في نفس الامر لا في الخارج
كما مر مرارا ثم ما الفرق بين ما اذا كان للماهية ثبوت دون الوجود وبين ما اذا لم يكن لها
ذلك الثبوت حتى حكم بانه على التقدير الاول لا يجوز ان يكون الوجود امرا انتزاعيا ويكون على التقدير الثاني
حتى يصح على التقدير كون التأثير في الماهية التي هي عين الموجود ولا يجوز على التقدير الاول كـ

ل نقول لم لا يجوز على تقدير ثبوت الماهية ان يكون اثر الفاعل هو السواد الذي هو نفس الموجود
كما في التقدير الآخر فان المحشي ذهب الى ان الموصوف متحد مع عوارضه في الوجود فاذا
تبدل هذا العارض بعارض آخر زال اتحاده مع العارض الاول واتحد مع العارض الثاني
بقول الماهية وان كانت ثابتة في نفسها لكنها من حيث الاتحاد بالموجود مستندة الى الفاعل
واجاب عن ذلك بان هذا الدليل ليس برهانا حتى يكون اثبات هذه الاحتمالات
قادحا فيه بل هذا الزام للخصم المعترف بان الازلي لا يكون اثر القدرة بوجه من الوجوه
بل اثرها حادث ذاتا وصفة وكما انه لا يقدح فيه احتمال ان يكون اثر القدرة ازلية
بناء على ان الازلية لا تنافي المقدورية كما حقق في موضعه كذلك لا يقدح فيه هذا الاحتمال
لاعتراف الخصم بانتفائهما   لا نم ان الخصم معترف بان اثر القدرة لا بد ان يكون حادثا ذاتا
وصفة وكيف يقول عاقل بان ما هو قديم بالذات لا يصير باعتبار اتصافه بوصف حادث
اثر القدرة فان ذلك بالحقيقة استناد الحادث الى القدرة لا استناد القديم اليه
وبالجملة عليه يصحح النقل ثم هذا المبحث يحتاج الى تحقيق ماهية الاشياء السواد والوجود واتحادهما وقد مر
بان السواد ليس اثر الفاعل وبان الوجود انه ليس اثره حيث قال ان ذلك غير معقول
فبقي ان يكون التأثير في حيثية الاتحاد وح نقول لم لا يجوز ان يكون على تقدير ثبوت الشيئية
بدون الوجود التأثير في تلك الحيثية فان ثبوت الماهية في نفسها لا ينافي التأثير في اتحادها بمفهوم
آخر وذلك ظاهر اجاب عن ذلك بانه لم يعترف بان السواد ليس اثر الفاعل صريحا
بان اثره السواد الذي هو نفس الموجود فهناك شيء واحد هو السواد والموجود وهو
اثر الفاعل وما حكم بان التأثير فيه غير معقول هو الوجود المشتق منه الموجود لا الموجود الذي هو
عين السواد ولو كان التأثير الفاعل في الاتحاد لم يكن اثره موجودا في الخارج ولا شك ان اثره
موجود فيه كما حقق في موضعه   هذا الجواب غير موجه لان حاصل الايراد ان السواد
الموجود يحتمل الى ثلاثة اشياء وليس اثر الفاعل الا شيء واحد منها بناء على الدليل المذكور
فلا بد في الجواب اما منع انحصار ما يحتمل اليه في تلك الامور او منع فساد كون التأثير
في الشقين الاخرين وظاهر ان هذا الجواب لا يدل على شيء منهما ثم ما ذكره من ان اثر الفاعل موجود
في الخارج ان اراد به من حيث الوجود اثره كما يدل عليه قوله هناك شيء واحد هو السواد
الموجود وهو اثر الفاعل فهو بعينه مورد التحقيق وان اراد به من حيث الذات والصفة كليهما "

اي العاقل فهو مما لا نقول به بل هو مصرح في مواضع من كلامه بخلافه ثم ان تحقيق ذلك
وظاهر انهم يمنعون المقدمة الثانية قيل هذا المنع متوجه اذا اخذ المقدمة الثانية كما قررها الشارح
وهو انه لا يعقل من الوجود امر زايد على الكون في الاعيان اما اذا قرر بانه لا يعقل
من الوجود امر زائد على الكون مطلقا فالمنع غير متوجه لانها ضرورية وما قيل لا يصح سند له
وهو ظاهر ويكون منطبقا على الدعوى وهو مساواة الوجود المطلق للكون فيتجه ان يعتبر المقدمة
هذا وانما لم يقتصر المص عليها وضم اليها المقدمة الاولى فيكون الزام الخصم بما هو المسلم عنده
كما هو في الدليل الاول فان ذلك ادخل في الحجاجة   ظاهر ان من يمنع انقسام الوجود
الى الذهني الخارجي ويحصر الوجود المطلق عنده في الخارجي والكون عنده اعم من الوجود
لا يمنع ان المعقول من الوجود هو بعينه الكون مطلقا بل يقول المعقول منه هو اخص من الكون،
الامكان ليس هو ثابتا في الخارج اي يعلم ان ثبوتيهما على تقدير ثبوتهما ليس
السلب داخلا في مفهومه وانما يخرج عن السالبة المحمول على عمومهم دون المعدولة فاعتبارية الامكان
لا تقدح في ثبوتيته بهذا المعنى فلا يصح المذكور في معرض السند لمنعه فالاولى ان يقال اعتبارية
اي ثبوته للموصوف بحسب الذهن ولا يلزم منه الاثبوت الموصوف واعترض ايضا ولا يخفى
لو اراد المستدل بثبوتية الامكان ان لا يكون السلب داخلا في مفهومه لم يثبت بذلك ثبوت الممكن
في الاعيان على ما هو الدعوى وصرح به المص بقوله ولو اقتضى التميز الثبوت عينا فلا بد ان يريد
ثبوت الامكان في الامكان في العين ليلزم منه ثبوت الممكن فيه فمنع المص ثبوته في العين
واسنده بان الامكان امر اعتباري غير موجود في الاعيان واما ثانيا فلان اتصاف
الممكن بالامكان من لوازم الماهية لا من العوارض التي يكون الاتصاف بها بحسب الذهن فقط والا
يلزم الانقلاب   قد احال الشارح في تقرير الدليل الثاني لون الامكان ثابتا الى ما
في هذا الفصل ومعلوم ان الذي في هذا الفصل هو كونه ثبوتيا بهذا المعنى الذي ذكرنا لا بمعنى انه
موجود في الخارج وكيف يصح ان يقال الامكان موجود في الخارج لما سيأتي في هذا الفصل
واما انه لا يثبت بذلك دعويهم فساقط لانهم لا يقولون بالوجود الذهني واما مثبتو الوجود الذهني
العقلي فاذا اثبتوا ان موضوع الامكان ثابت بناء على ان ثبوت الامر الثبوتي للشيء يقتضي
ثبوت المثبت له وليس موجودا في الخارج لزم بزعمهم ان يكون ثابتا في الخارج فليتدبر
ليس لها معان محصلة معقولة قيل حاصل هذه القضية عن المعنى المعقول مكابرة فانا نفهم من قولنا

الوجود اما موجود او معدوم مثل ما نفهم من حمل الموجود والمعدوم على شيء اخر من غير احتياج
الى فرض مغايرة الوجود لنفسه وهذا ظاهر عند المص لا يستريب به والظاهر ان المص اراد بالوجود
ههنا الموجود كما هو مشهور وحكم بعدم ورود القسمة عليه لان التردد انما يكون مقبولا اذا كان
بين الامور المحتملة والموجود لا يحتمل غير كونه موجودا لامتناع سلب الشيء عن نفسه قال المحقق
في شرح هذا الكتاب لما بطل مذهبهم اشار الى بطلان ما احتجوا وهو وجهان قالوا احدهما
ان الوجود زائد على الماهية فاما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما
والاولان باطلان اما الاول فلانه يستلزم التسلسل واما الثاني فلانه يستلزم اتصاف
الشيء بنقيضه ويعني الثالث والجواب ان الوجود غير قابل لهذه القسمة لاشتماله على انقسام
الشيء الى نفسه والى غيره فكما لا يقال السواد اما ان يكون سوادا او لا يكون كذلك لا يقال
الموجود اما ان يكون موجودا او لا يكون كذلك لان المقسم الى الشيئين اعم منهما ويستحيل
ان يكون الشيء اعم من نفسه هذا كلامه وهو يدل دلالة ظاهرة على ان المراد بالوجود الموجود
وان المراد بعدم ورود القسمة عليه ما ذكرنا لا ما ذكره الشارح من خلوه عن المعنى
المعقول   قد اوردت عليه ان الاستدلال لمفهوم الموجود ومفهوم الموجود يحتمل
كونه غير موجود كما ان مفهوم الجزئي ليس جزئيا قوله لامتناع سلب الشيء عن نفسه قلنا
مفهوم الموجود موجود بمعنى انه عين مفهوم الموجود وليس موجودا بطريق الحمل المتعارف
كما في لون الجزئي جزئيا بالمعنى الاول مع كونه كليا بالحمل المتعارف وليس جزئيا بحسب هذا الحمل
لان مفهوم الجزئي ليس فردا من افراد الجزئي واعترض عليه بانه ان اراد بمفهوم الموجود الصورة
الكلية الحاصلة في العقل من حيث انها حاصلة فيه فلا نم ان الاستدلال اذا الكلام في موجودية
الاشياء وهي من الحيثية المذكورة ليست موجودية شيء وان اراد بها المفهوم من حيث انه
موجودية الموجودات في متحد معها ويحصل الاتحاد منهما فهو بهذه الحيثية لا يحتمل غير كونه موجودا
والاستدلال اذا القائلون بالحال يزعمون ان مفهوم الموجود الذي هو صفة الاشياء
لا صورة الموجود القائم بالذهن بعينه لانهم لا يقولون بالوجود الذهني   مثل ما مر
السفسطة جارية في غيره من المطالب بان يقال ان اريد بالانسان الذي حكم بانه في حد ذاته
ليس كليا ولا جزئيا ولا موجودا ولا معدوما الصورة الكلية الحاصلة منه في العقل من حيث انها
حاصلة فيه فظاهر انه من هذه الحيثية كلي وموجود في العقل وان اراد به هذا المفهوم من حيث انه

يتحد مع الافراد فهو بهذه الحيثية موجود في الخارج ومن البين الذي لا يعتريه شبهة عدم اتصاف
اعتبار المفهوم في الوجهين المذكورين بل يمكن اعتباره من حيث هو مع قطع النظر عن كونه في الذهن
او في الخارج في ضمن الافراد والبطلان الاستدلال بمفهوم الوجود بالمعنى المصدري بناء على عدم
ان اتصافه بالوجود مستلزم لاتصاف الشيء بنفسه فان الاحوال عندهم من ذوي المشتقات
كما يظهر من تمثيلها بالحيثية والعالمية والقادرية ونظائرها فان حمل ذلك على المسامحة في غاية البعد
اذ لا ضرورة في اضافة المصدرية الى الحي والعالم ثم القول بان التمثيل على سبيل المسامحة
وعلى فرض صحة كلام ابن المطهر فالظاهر ان الاستدلال بمفهوم الموجود من حيث هو مع قطع النظر
عن كونه في الذهن او متحدا مع الافراد ثم ليت شعري من اين علم تخصيص الاستدلال بمفهوم الموجود
بهذه الحيثية مع جريان صورة الدليل في المعنى المصدري وفي مفهوم المشتق من حيث هو مع قطع
النظر عن الاعتبارين المذكورين ثم لا يخفى ما في كلام ابن المطهر فان التقسيم بمعنى الترديد ورد
الموجود سواء اريد المفهوم من حيث هو او من حيث صدقه على الافراد بين كونه موجودا او معدوما
صحيح من غير ريبة وليس ذلك من قبيل الترديد في السواد بانه سواد او غير سواد ولا يقتضي الترديد
كون موضوعه اعم بل ما يقتضي كونه محتملا بمعنى الترديد ولو في بادي النظر وظاهر ان مفهوم الموجود
باي اعتبار اخذ يحتمل كونه موجودا او معدوما وكيف والكلي الطبيعي عند المتاخرين ليس موجودا
اصلا بل الموجود عندهم هو الافراد لا غير ولو فرض انه لم يذهب اليه احد فلا شك انه
مما ذهب اليه الوهم ثم ان الزم في الترديد ومنشاه وهم ابن المطهر عدم فرقه بين التقسيم والترديد
فتامل ثم اورد عليه انه يستحيل ان يكون الشيء اعم من نفسه بمعنى انه يكون اعم من ان يكون
عين نفسه او غيره بطريق الحمل الاولي لكنه قد يكون اعم منه بطريق الحمل المتعارف مثلا المفهوم
اعم من نفسه المفهوم وغيره والكلي يشمل مفهوم الكلي وغيره وكذا الممكن العام وسائر المفهومات
العامة واعترض عليه اما اولا فان مرجع العموم المطلق الى موجبة كلية موضوعها الاخص ومحمولها
كلية موضوعها الاعم فلو كان شيء اعم من نفسه يلزم صدق سلب الشيء عن نفسه واما ثانيا فلانه
لا يلزم من صدق مفهوم على مفهوم اخر وغيره ان يكون اعم منه كما حسبه اذ قد يصدق مفهوم احد
المتقابلين على مفهوم الاخر وغيره كاللاشيء الصادق على مفهوم اللاشيء وعلى غيره
لا يقال ان مرجع العموم المطلق الى ذلك مطلقا فان الانسان اخص من النوع مطلقا مع انه
لا يصدق القضية الكلية كل انسان نوع بل مرجع العموم في بعض الصور الى ذلك دون

دون الطبيعيات كما ذكرنا ودون التشخصات فان زيدا اخص من الانسان مع انه لا يصدق
الكلية التي موضوعها الاخص اللهم الا ان يقال الطبيعية والشخصية في حكم الكلية كما قيل وما نحن فيه
من القضية الطبيعية فلا يقدح ذلك فيما ذكرنا ومن البين ان صدق مفهوم على مفهوم اخر وغيره
مع عدم صدق سلب مفهوم الاول عن الاخر يستلزم كون الاول اعم من الثاني كما في مثال
النوع ونظائرهما والشيء واللاشيء من هذا القبيل فان الشيء يصدق على مفهوم اللاشيء وعلى غيره
من المفهومات ولا يصدق سلب الشيء عن مفهوم اللاشيء فيكون مفهوم الشيء اعم من مفهوم اللاشيء
وذلك ظاهر لا ستر به على ان العموم في عبارتي ليس مقيدا بالمطلق ومن البين ان صدق مفهوم
على مفهوم اخر وغيره يستلزم مطلق العموم ثم قد عرفت ان سلب الشيء عن نفسه بطريق الحمل
الاولي محال واما بطريق الحمل العرضي فليس بمحال فان مفهوم الجزئي ليس بجزئي ومفهوم التشخص ليس بمتشخص
الى غير ذلك من الامثلة وفيه نظر لانا لا نسلم ان قولنا الوجود موجود متضمن ثبوت الشيء
لنفسه لان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الموجود بمعنى ذي الوجود فمن اين
اذا كان الموضوع هو الوجود والمحمول هو ذو الوجود كانت النسبة المدلول له بكلمة ذو واقعة
بين الشيء ونفسه فيكون هذا الكلام متضمنا لثبوت الشيء لنفسه ولا يقدح في ذلك ان ليس تلك
النسبة مورد الايجاب والسلب لان التصديق يتوقف على تصورهما على التقدير المذكور
بلا ارتياب وذلك كاف في مقصود المجيب فالمحذور باق والنظر ساقط نعم منشا هذا
مدار هذا الكلام على ان لا يكون معنى المشتق امرا وحدانيا محللا كان حصة بل معناه حدث منسوب
الى ما هو خارج عنه على ما زعموا اذ لو كان ما نسب اليه الحدث داخلا فيه ليس اليه ثم نسب المجموع
الى الموضوع فلم يلزم نسبة بين الشيء ونفسه لكن معناه كما عرفته امر محتمل وحداني وما نسب اليه
الحدث داخل فيه بالوجه الذي عرفت فيه نظر اما اولا فلان الشارح ذكر فيما سبق
ان النسبة بين الشيء ونفسه استحالتها مما يتصور بل قد يصير مستحيلا للعقلاء وهذا المعنى يقتضي ذلك
ولذلك قال ههنا ان النسبة التي هو مورد الايجاب والسلب هو النسبة بين الوجود وذي الوجود
لا بين الوجود ونفسه فان اورد عليه انه لا فرق بين الاستحالة وغيرها اذ النسبة مطلقا
يقتضي منتسبين قلنا هذا الكلام على السند على انه يحمل الشارح لضعف هذا المنع نزل عنه
واما ثانيا فلما سبق من الكلام على هذا الحمل في معنى المشتق ثم قال صاحب القيل بعد هذا القائل خارج
عن قانون التوجيه لان المجيب قد ادعى ان الوجود موجود متضمن لثبوت الشيء لنفسه والمانع صحح

بل موضوع هذه القضية هو الوجود ومحموله ذو الوجود ومن البين انها متضمنة لنسبة الشيء
لنفسه فمنع تضمنها النسبة المذكورة منع امر بديهي غير قابل للمنع وتجويز منعها بناء على اختلاف
الناس في جواز النسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقا كتجويز منع مقدمة بديهية من مقدمات حدوث
العالم بناء على اختلاف الناس في حدوثه كما يقال ههنا لا نم ان الوجود ذو وجود متضمن
لنسبة الشيء الى نفسه اذ للناس اختلاف في جواز النسبة بين الشيء ونفسه وذلك اجلى من ان يخفى
فاقول الشارح انما منع تضمن هذه القضية للنسبة الحكمية بين الشيء ونفسه كما صرح به بتقييد النسبة
بالتي هي مورد الايجاب والسلب فانه مما حكم العقل لا بالنسبة الاشتقاقية بين الشيء ونفسه فانه
ليس مستحيلا عنده كما صرح به فيما سبق ولا شك ان قولنا الوجود ذو وجود لا يتضمن النسبة
الحكمية بين الوجود ونفسه وان تضمن النسبة الاشتقاقية بينه وبين نفسه والمستحيل عنده هو الاول
لا الثاني والتمسك في منع استحالة تصور التالي بانه تصور مستحيلا للعقلاء ثم مستقيم لا ينكره الا المنحرف
وليس من قبيل المثال الذي ذكره بل من قبيل ان يدعي احد ان علية الماهية لوجودها مما لا يتصور
فيورد عليه المنع مستندا بانه قد صار مستحيلا للعقلاء ثم بعد ما اسلفنا فكيف يدعي البديهة
في امتناع تصوره فان امتناع نفسه غير بديهي فضلا عن امتناع تصوره فعلم ان المعترض
ذاهل عن مقصود الشارح قال بعض المعلقين على الشرح القديم فان قلت انما يلزم ثبوت
الشيء لنفسه اذا اريد بالوجود الموضوع والمحمول شيئا واحدا وهو ممنوع لجواز ان يراد
بالموضوع الوجود الخاص وبالمحمول المطلق او العكس وعلى كلا التقديرين لا يلزم ثبوت الشيء لنفسه
قلت لا يمكن ان يراد بالموضوع الخاص لان الدليل الذي استدل به على لزوم السلب للموجود
الوجود المطلق لا يدل على لزومه لموجودية الوجود الخاص ولا يمكن ان يراد بالمحمول الخاص وبالموضوع
المطلق لان المحال الذي ادعوه واستدلوا عليها انما هي الواسطة بين الوجود المطلق والعدم المطلق
والواسطة بين الوجود الخاص والعدم الخاص انما يكون محالا لاستلزامها تلك الواسطة حتى لو لم
يسلب الوجود الخاص مستلزما لسلب الوجود المطلق بل جاز ان لا يكون الشيء موجودا بوجود خاص
مع جواز ان يكون موجودا بوجود شيء اخر لا يكون من المحال في شيء ولا حالة ما لم يلاحظ
ارتفاع مطلق الوجود والعدم عنه ثم قال فان قلت سلمنا ان المراد بالموضوع والمحمول الوجود المطلق
ولكن لا نم لزوم ثبوت الشيء لنفسه لجواز ان يكون الوجود الثابت مغاير الوجود المثبت له بالاعتبار
اي يعتبر الوجود من حيث هو فيكون معروضا ويعتبر الوجود من حيث هو في ضمن فرده الذي هو عا

يمكن

عارض للموجود من حيث هو والمغايرة الاعتبارية كافية في تحصيل النسبة وتعلقها لا لان
ج تكون الوجود للموجود واعتبارها فرضا لا تحصيلها واقعا في نفس الامر والمقصود بيان
احوال الوجود في حد نفسه لا بيان احواله بحسب اعتبار المعتبر وفرض الفارض لا يقول
ليس المراد بالتغاير الذي ذكرنا التغاير بحسب اعتبار المعتبر وفرض الفارض بل التغاير
المقابل للتغاير بالذات وهو لا ينافي التغاير المعتبر بحسب نفس الامر بل ربما يجامعه كما اذا
تصور الوجود الذهني المطلق وهو في الذهن اذ حينئذ يعرض الوجود الذهني المطلق وجود
ذهني مطلق في ضمن الوجود الذهني الخاص عروضا حقيقيا لا اعتباريا فرضيا مع ان
العارض والمعروض شيء واحد بالذات ولا تغاير بينهما الا بحسب الاعتبار المقابل
للتغاير بالذات وهو اعتبار الوجود الذهني من حيث اعتباره في ضمن فرد عارض له
وامثاله كثيرة قلت هو يختار في الجواب ان الوجود معدوم ولا استحالة في اتصاف الشيء
بنقيضه ولا استلزام اجتماع النقيضين بمعنى صدقهما على ذات واحدة ههنا لتعدد المتصف
للاعتراض كلام هذا القائل واعترض عليه اما اولا فبانه يكفي للمستدل ان يقول المراد بالوجود
المذكور في الدليل الوجود المطلق لا غير ومنع ذلك غير موجه ولا يلزم عليه ابطال ان يكون
الوجود بمعنى اخر فاي حاجة الى ارتكاب هذه التكلفات في ابطال سائر الاحتمالات
واما ثانيا فانه كما ان المتوسط بين الوجود الخاص وعدمه يلزم ان يكون متوسطا بين الوجود
الخاص وعدمه فالحكم بان الواسطة بين المطلقين حال بالذات وبين المعينين بواسطة الاستلزام
دون العكس تحكم واما ثالثا فلان ما ذكره بعد التسليم مبني على ان يكون لافراد الوجود عروض
للماهية وقد عرفت انه ممنوع واما رابعا فلان تصور الوجود الذهني من حيث هو حاصل في الذهن
ليس وجودا حقيقيا اذا عرض له الوجود الذهني يلزم عروض الشيء لنفسه بل هو من الخيالية المذكورة
كنفسه نفسه كما حقق في موضعه هذا القائل اورد هذا الكلام على قول المص والشارح
ان الوجود لا يرد عليه القسمة بناء على ان اتصافه بالوجود يستلزم ثبوت الشيء لنفسه وبالعدم
يستلزم نفي ذلك الثبوت وهو يستلزم نقيضه كما فصل في الشرح والحواشي الشريفة وهذا
الايراد انما هو على المجيب لا على المستدل حتى يقول اردت بالوجود المذكور في الدليل الوجود
المطلق كيف لا وليس في الدليل ذكر ثبوت الشيء لنفسه اصلا بل ابطل كون الوجود موجودا
باستلزامه التسلسل فاندفع الايراد الاول بما ذكره هذا القائل هو ان المحال هي الواسطة

بين الموجود المطلق والمعدوم المطلق والواسطة بين الموجود الخاص والمعدوم الخاص بما يكون
حالا بناء على استلزامه كونه واسطة بين الموجود المطلق والمعدوم المطلق اذ لو جاز كونه موجودا
بوجود آخر لم يكن حالا فلو اريد بالمحمول الوجود الخاص وبالموضوع المطلق لم يثبت الحال لان الحجة
المعدة التي يكون موضوعها الوجود المطلق بان يقال ما هو واسطة بين الموجود بالوجود الخاص
والمعدوم الخاص واسطة بين الموجود المطلق والمعدوم المطلق بناء على انه لا يمكن كونه موجودا
بوجود غيره فلعل المعدة القائلة بالواسطة بين الموجود الخاص والمعدوم الخاص ويمكن ان يقال
ابتداء انه ليس موجودا بالوجود المطلق ولا معدوما مطلقا فالواسطة بين الموجود المطلق
والمعدوم مقابل له يستلزم الحال من غير توسط كونه واسطة بين الموجود بالوجود الخاص
والمعدوم الخاص الواسطة بين الموجود المطلق والمعدوم المطلق هذا ما ذكره ولا مناسبة
بينه وبين ما فهمه المعترض منه فظهر عدم توجه الايراد الثاني ايضا وايراده على الشرح العدم
والحواشي وظاهر كلامهما اثبات الافراد الحقيقية للوجود كما هو مذهب القائل فمبنى ذلك على
تجري كلامه في الوجود الخاص بمعنى الحصة ولا يتوقف على اثبات الافراد الحقيقية للوجود وما ذكره
المعترض من عدم عروض الوجود وحصة للماهية بحسب نفس الامر غير معقول بل هو مبني لنفي الحكم عنه كما قال
المحقق قائمة بالماهية من حيث هي هذا اشبه له شاما بها فاندفع الايراد الثالث ثم من البين
ان الوجود موجود في الذهن وكيف لا وهو يصير موضوعا في القضايا الموجبة الصادقة
وصدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع في نفس الامر واذ ليس في الخارج فهو في الذهن
وما توهمه من انه يجب الوجود الذهني كيف وليس وجودا مع انه فيه ما عرف مردود وبيانه
لا بد من ان يكون الوجود موجودا في الذهن اولا والثاني باطل فتعين الاول ثم بعد تسليم كون الوجود
موجودا في الذهن ان امكنك تقسيم تلك الصورة كلها او غيره مما فاندفع الايراد
الرابع ثم اي على القائل مع عدم لزوم التسلسل على تقدير ارادة الموجود المطلق من المحمول
لان الوجود الخاص على تقدير كونه موجودا مطلقا لا بد ان يكون له وجود زائد عليه خاص حصة
او فرد ثم ينتقل الكلام الى تلك الحصة او الفرد حتى يلزم التسلسل ويندفع بجواز ان ينتهي الى وجود
خاص لا يكون موجودا اصلا اذ لا يلزم من كون بعض الوجودات الخاصة موجودا كون جميعها
كذلك تفسير العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود قيل لو اراد المستدل بالعدم
المذكور هذا المعنى لم ينحصر الوجود في الاقسام المذكورة لجواز ان لا يكون الوجود موجودا

ولا لا موجودا ولا واسطة منهما بان كان منتفيا فلا يصدق عليه الموجود والا لموجود
لاقتضائهما ثبوت الموضوع ولا الحال لانه معنى وجه لا يتم صورة الاستدلال فالظاهر
من كلام المستدل انه استعمل العدم بمعنى السلب ليكون صورة استدلاله تماما فلو فسر
بمعنى العدول ورد واورد عليه المنع كما فعله الشارح كان المنع على مقدمة لم يدعها المستدل
الظاهر ان المعترض لم يذهبوا الى ان المنفي لا يصدق عليه اللاموجود بناء على ما ذكره
من اقتضاء الثبوت فان المنفي عندهم اخص من المعدوم فيصدق عليه المعدوم لا محالة ولو كان
الامر كما ذكره لم يبق لهم تقسيم المعلوم اليه لاقتضاء صدق المقسم عليه وهو يقتضي ثبوت الموضوع
على ما ذكره فالظاهر انهم لم يبنوا كلامهم على ما ذكره بل على الذهول عن الفرق بين العدول والسلب
واقتضاء احدهما الثبوت دون الاخر لكن لا نم ان النسبة لا يكون الا بين متغايرين في الحمل
لانه اي النسبة مطلقا تقتضي تغاير طرفيها ولو بالاعتبار وانه لا يلزم من حمل مفهوم على نفسه
ان يكون النسبة في شيء واحد ذاتا واعتبارا وانما يلزم ذلك ان لو كان بين الموضوع
والمحمول نسبة في نفس الامر وليس كذلك فانهما امر واحد وتعرض لهذا الامر نسبة في العقل
بعد الحكم ولا بد من التغاير بحسب الاعتبار اعني بحسب الملاحظة سواء كان ذلك تعدد التصور
والالتفات كما اذا حملنا مفهوما على غيره او تعدد الالتفات فقط كما اذا حملناه على نفسه
ومن ثم لا يقدر على حمل شيء على نفسه بالتفات واحد فافهم واورد عليه بانا لا نسلم
ان تعدد التصور والالتفات دون تعدد المعلوم كاف في تعقل النسبة اذ النسبة انما تعقل
بين مدركين بالضرورة واذا تعدد التصور والالتفات دون تعدد المعلوم لم يكن هناك مدركان
واذا لوحظ ذلك المفهوم تارة من حيث انه مدرك بتلك الصورة او ملحوظ بذلك الالتفات
واخرى من حيث انه مدرك بصورة اخرى او ملحوظ بالتفات آخر فهو تعدد المدرك واعترض عليه
صاحب الفصل وفيه بحث اما اولا فلانه لو اقتضى تعقل النسبة تعدد المعلوم لما صح
حمل الشيء على نفسه كقولك الانسان انسان وهو قضية ضرورية لا ينكره من له ادنى فطانة
واما ثانيا فلانه تعدد الالتفات الى شيء واحد لا يعدد المدرك قطعا وهذا انص من اجلى البديهيات
وسيغنيها غير مسموع الكلام في ان حمل الشيء على نفسه ليس معنى ان لا يكون بين الموضوع
والمحمول تغاير بحسب المعلوم منهما ولا يكون التغاير الا بحسب التصور والالتفات النسبة لا يدرك
الا بين مدركين ومجرد تعدد التصور والالتفات الى شيء واحد لا يحصل مدركان فلم يدرك كون

ذلك الشيء معلوما تارة بهذا التصور واخرى بذلك او كونه ملحوظا تارة بهذا الالتفات
واخرى بذلك او وصفين متغايرين اخرين او تعدد في احد الطرفين بوصف ولا تعدد الطرف
الاخر بوصف ما واذا ادرك على هذا الوجه تعدد المدرك اذ حصل حينئذ مفهومان متغايران
فمعنى حمل الشيء على نفسه ان الشيء المدرك بهذا الادراك او الملحوظ بهذه الملاحظة هو الشيء
المدرك بالادراك الاخر او الملحوظ بالملاحظة الاخرى وجه اتحادهما هو الامر المكرر في الطرفين
مثلا في قولك الانسان انسان معناه ان الانسان المدرك بوجه ما كالانسان
المقيد بحيث هو الانسان المقيد بمعنى ان كليهما انسان وجهة الوحدة هو الانسان
المعتبر في الطرفين والانسان المقيد هو الانسان وجهة الوحدة احد الطرفين
واما كان هذا التقسيم ضروريا بناء على ان الحكم فيه باتحاد الطرفين في الامر الملحوظ فيهما لا باتحادهما
في غيرهما اذ لو كان الحكم مثلا باتحادهما من جهة اخرى لم يكن ضروريا مثلا اذا قلت الانسان
الكاتب هو الانسان الضاحك واردنا اتحادهما بحسب ذات خارجية لم يكن ضروريا مثلا
لجواز ان لا يكون لهما ذات خارجية اصلا فسقط ما ذكره اولا لانه دعوى الضرورة
في محل النزاع واما ما ذكره ثانيا فلا مناسبة فيه وبين ما ذكرته اذ ما ذكرته هو انه اذا ادرك
الشيء مرة متعددا بهذا الادراك واخرى متعددا بادراك اخر يحصل مدركان وكذا اذا ادرك
تارة متعددا بذلك الالتفات واخرى بالتفات اخر وذلك من اجلى البديهيات ولم اذكر
ان تعدد الادراك والالتفات يوجب تعدد المدرك بل صرح بخلافه وفرع عليه
انه لا يتحقق النسبة في العقل المجرد بتعدد الادراك والالتفات وانظر كيف اغتاله غول الاوهام
وما حام حول المقصود وهام   اما المنع الاتصاف بعضه بهو هو او ردت في حاشيتي
ان هذا النص غير مستقيم على اطلاقه فان مفهوم اللاممكن العام ممكن عام والبحث انه قال هنا
ان الجزئي الحقيقي واللامفهوم الى غير ذلك لا يصدق على نفسها او لم يصدق على نقيضها في
نقايضها عليها مثلا الجزئي لا جزئي واللامفهوم مفهوم والحق ان الممتنع اتصاف الشيء بالنقيضين
لا اتصاف الشيء بنقيضه واعترض عليه بانه ان اراد بمفهوم اللاممكن ما حصل من مسمى لفظ
اللاممكن في الذهن فلا نسلم انه بعض الممكن بل هو قسيم منه وان اراد به ما لا يكون ممكنا في نفس الامر
وهو مسمى لفظ اللاممكن فلا نسلم انه ممكن وتوضيح ذلك ان ما يحصل من مسمى اللفظ في الذهن
قد يتناوله المسمى فاذا اطلق اللفظ الموضوع للمسمى عليه كما يحصل من مسمى لفظ الشيء في الذهن

التصحيح

فان الشيء حقيقة وقد لا يتناوله المسمى فلا يصح اطلاق اللفظ الموضوع بازاء المسمى عليه حقيقة
كما يحصل من مسمى لفظ زيد في الذهن فانه ليس مما كان هذا الشخص المسمى بزيد انسانا وما يحصل من مسمى
لفظ اللاممكن العام من قبيل الثاني فانه ليس لا ممكنا عاما ولا شك ان بعض الممكن العام مسمى
اللاممكن العام لا يحصل منه في الذهن بل لا يصح اطلاق اللاممكن عليه حقيقة ولا يصدق على اللاممكن
انه ممكن وكذا الحال في الجزئي ونظائره فان مسمى لفظ الجزئي مقابل للكلي لا ما يحصل منه في الذهن
ولا يصح اطلاق الجزئي عليه حقيقة والكلي لا يصدق على الاول بل يصدق على الثاني ومن الاشياء
عدم الفرق بين بعض الشيء وبين ما يحصل من النقيض في الذهن والحق ان اتصاف الشيء بنقيضه
ممتنع كما ان اتصاف الشيء بالنقيضين كذلك كيف لا ولو صح اتصاف الشيء بنقيضه لجاز ان يعبر
عنه بمفهوم اخر ويحمل عليه نقيضه ونقيضه ايضا فيلزم اتصافه بالنقيضين مثلا اذا صدق
على الجزئي انه لا جزئي كما حسبه بعض الجزئي فيصدق انه جزئي ولا جزئي معا
من اجلى البديهيات ان كل ما يحصل في العقل او في الخارج فهو ممكن عام ومفهوم اللفظ اللاممكن
حاصل في العقل فيكون ممكنا عاما نعم الحاصل في الذهن هو هذا المفهوم لا فرد منه كما ان الحاصل
من الانسان في الذهن هو مفهومه لا ماهيته المقيدة بالوجود الذهني فان العقل بملاحظة عمر
ملاحظة العوارض الذهنية كما لا يشتبه على من له ادنى فطانة وان الحاصل من زيد في الذهن هو
الشخص المسمى بزيد لكنه موجود بوجود ظلي ضعيف ولذلك لا يترتب عليه الاثار المترتبة
على الوجود الاصلي على ما حققه وكذا الحاصل في الذهن مسمى اللاممكن العام ولولا ذلك لم يصح
اطلاق لفظ اللاممكن عليه مع ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية كما تقرر عند القوم
واعترف به هذا القائل فيما سبق ومع صحة الاطلاق هنا اللفظ مكابرة غير مستحق التجاهل
على ان المنع ليس مرضيا وما ذكره من انه لو صح اتصاف الشيء بنقيضه فليعرضه دليلا على
الشيء ونقيضه مدفوع بانه اذا فرض مفهوم اللاممكن مثلا وصدق عليه اللاممكن بالحمل الاولي
اعني انه مفهوم ذو يصدق عليه الممكن بالحمل المتعارف من حيث انه فرد من افراد الممكن
ولا تناقض بين النقيضين اذ لا منافاة بين كون الشيء فردا من افراد مفهوم وكونه عين
مفهوم نقيضه بل هو واقع في جميع نقائض الامور العامة والسر في ذلك ان وحدة النسبة
معتبرة في التناقض ولا منافاة بين النسبة الاولى التي مرجعها كون احدهما عين الاخر بحسب المفهوم
وبين النسبة التي مرجعها سلب كون احدهما فردا من افراد الاخر كما لا منافاة بين الايجاب

والسلب الخارجي مثلا كقولك كل امر فهو اما جزئي او كلي اي بحسب وجوده في الذهن
ولا شيء من الامور بجزئي ولا كلي اي بحسب وجوده في الخارج فان كل صفة
قلت عليه في الحواشي ما ذكره ان اتصاف الشيء بما يصدق بنقيضه اشتقاقا لا يلزم منه اتصافه
بنقيضه كذلك ولو لزم من الاتصاف بما يصدق النقيض الاتصاف بالنقيض لزم كون
الجسم المتحرك متحركا لاتصافه بالشكل وغيره مما ليس حركة فالصواب ان يقال بل هو
واقع فان السواد ليس بسواد والعلم ليس بعالم والحركة ليس بمتحرك الى غير ذلك وتفصيله
ان المقصود من اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا ان يكون رفعه بالمعنى المصدري محمولا عليه
اشتقاقا كما في كون الوجود معدوما فانه يتصف بسلب الوجود بمعنى انه لا موجود واما
ان اتصاف الجسم بالسواد مثلا من هذا القبيل بل هو اتصاف اشتقاقا بما سلب عنه الجسم لهم
لا مدعى استحالة مثل ذلك فانه لازم في جميع صور الاتصاف فلزم على تقدير مدعاه ايضا
وهو كون الوجود لا وجودا ولا معدوما ضرورة ان سلب الوجود والعدم وصف للموجود
معارله قال المعترض فيه بحث اما اولا فلان ذلك باتصاف الشيء بما يكون نقيضه محمولا عليها
مواطاة وبتجامعه فالجسم لما كان ذا شكل والشكل لا حركة كان الجسم لا محالة اذ لا حركة
وقوله لا يلزم منه اتصافه بنقيضه كذلك غير مسلم ولا يلزم من ذلك كون الجسم المتحرك
المتصف بالشكل الذي ليس بحركة لا متحركا كما حسبه بل غاية الامر ان يكون ذا لا حركة وابن هذا
من ذاك واما ثانيا فلان نقيض السواد هو اللاسواد وانما يكون السواد متصفا بنقيضه
اشتقاقا ان لو صدق عليه انه ذو لا سواد ولا يلزم من سلب الاسود عنه ذلك غاية الامر
ان يصدق عليه انه ليس بذي سواد والفرق بينهما واضح واما ثالثا فلانا لا نم ان المقصود
من اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا ان يكون رفعه بالمعنى المصدري محمولا عليه اشتقاقا
بل المقصود منه ان يكون ذا مورفعه سواء كان بالمعنى المصدري كاللاوجود او لا كاللا الجسم
محمولا عليه اشتقاقا المحمول على الشكل بالمواطاة هو اللاحركة بمعنى ما ليس بحركة
فيكون الجسم المتصف متصفا بما ليس بحركة لا متصفا بسلب الحركة واين احدهما من الاخر
والكلام في مثل ذلك الاتصاف دون الاتصاف بما ليس بحركة فانه جاز في جميع صور
الاتصاف ضرورة ان كل صفة فهو ليس ذات الموصوف فيجري فيما ادعاه الخصم فليس مراده
مثل ذلك الاتصاف كما مر في الحاشية وغفل عنه المعترض ثم من البين ان السواد لما

لما صدق عليه انه ليس بذي سواد ومعناه انه ليس متصفا بالسواد كان متصفا بسلب
السواد اذ السالبة والمعدولة متلازمان عند وجود الموضوع فيكون السواد ذا لا سواد
لان ذلك معنى الاتصاف بسلب السواد كما ان معنى الاتصاف بالسواد هو كونه ذا سواد فقط
وهو التام واما الوهم الثالث فمع اشتماله على النقص الشايع في كلامه مع المقدمة بعد ابطالها
بالدليل اذ قد استدل في اصل الحواشي على ذلك بانه ليس مراد الخصم او هو لازم على تقدير مدعاه
ايضا فكلامه غير موجه اصلا فلا يلزم قيام العرض قلت في الحواشي يمكن ان يقال
قيام العرض بالحال او بالعكس بل قيام الصفة الصفة مطلقا في قوة قيام العرض بالعرض
الجريان دليلهم فيه واعترض عليه بان ما استقر اجماعهم عليه في امتناع قيام العرض بالعرض
هو ان القيام عبارة عن التبعية في التحيز والعرض لما كان تابعا لغيره لا يمكن ان يتبعه غيره وهذا انما يجري
في الامور المتحيزة كالاعراض لا فيما لا يكون متحيزا كالصفات العدمية والاحوال عند من يقول
بتحيزها الاحوال عند مثبتيها امور ثابتة في الخارج وان لم تكن موجودة فيه عندهم
والاشارة اليها تبعية الاشارة الى المحل فهي متحيزة بالعرض تبعا لمحلها فيجري فيه الدليل
ولا شك ان القيد الاول مستدرك اه فيه بحث اذ لا خفاء في ان هذا النقض للدليل الثاني
والظاهر ان النقض انما يكون بالحال التي استدلوا بها فيه بجنس السواد وفصله لا بالحال مطلقا
وهما وان لم يكونا موجودين لكنهما جزآن للسواد الموجود واجزاؤه وهما لا محالة لان جزء الجزء جزء
وهذا القدر كاف في استحالة كونهما عدميين لا نم ان الظاهر ان النقض بالحال المذكور
في الدليل وكونه نقضا للدليل الثالث لا يدل على ذلك اصلا لم ما ذكره تحريف لما ذكره الشارح
في ذيل كلامه على وجه لا يرد عليه ذلك حيث قال القائل ان يقول الاحوال التي اثبتها للحقائق العرضية
الموجودة لا تجري بعومها بالمعدوم والا لزم بقوم الحقائق الموجودة بالمعدوم فيمكنا اتمام الدليل
في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيهما وذلك يكفينا في النقض هذا عبارة الشارح
وهو سالم عن الخدشة التي في كلام المحشي قال بعضهم لما جوز اتصاف المعدوم بالصفة
قيل هذا البيان انما يتم ان لو اختلف المعتزلة في وقوع الشك فيما ذكره كما نقله عنهم واما على ما نقله
غيره من اتفاق المعتزلة على ان بعد العلم بان للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحكمة وارسال
الرسل يتك الشك في وجوده فلا اذ منهم من لا يرى ان يكون للمعدوم صفة اصلا كابن
عياش فكيف اتفقوا على ذلك فالاولى على هذا ان يقال لما جوز بعض اخرهم ان يكون للشيء ثبوت

عاريا عن حقيقة الوجود فلا يكون وجود الموصوف ضروريا اذ العقل لا يمنع من ان يكون
الثبوت كافيا في الاتصاف في بادي الراي ان يعرض فيمكن الشك في وجود الموضوع بعد الجزم
بالاتصاف باوصافه كذلك   هذا ايضا لا يلايم كلام المص اصلا وان قول المص وقوع
في حيز الاختلاف لكونه عطفا على اثبات صفة للمعدوم وامكان وصفه بالجسمية محقق لا خلاف
عليه فكلام المص صريح في انهم مختلفون في ذلك على ان هذا البيان انما يتم لو سلم القائلون
بعدم اتصاف المعدوم بصفة ان ذلك ليس ضروريا وهو غير معلوم اذ ربما يدعون الضرورة
في تلك الدعوى وينسبون المخالف الى مكابرة كما فعله الامام وح لا يمنع اتفاقهم على وقوع الشك
المذكور وان فرضنا انه ليس في نفس الامر ضروريا وذلك ظاهر وايضا لا يلزم من اتفاقهم
على تجويز الثبوت الخارجي بدون الوجود الخارجي اتفاقهم على عدم انقباض العقل عن الاتصاف
بالصفات الخارجية مثل القدرة والخلق بدون الوجود الخارجي الا ترى ان القائلين بالوجود
الذهني لا يجوزون الشك في وجود المحرك والقادر في الخارج مع اثباتهم الوجود الذهني
بدون الوجود الخارجي فكما لا يلزم من اثبات الوجود الذهني بدون الوجود الخارجي تجويزهم
وقوع الشك في الوجود الخارجي للصانع القادر المتصف بتلك الصفات مع العلم باتصافه
بها لا يلزم من اثبات المعتزلة الثبوت بدون الوجود تجويز الشك المذكور   ويقابله
عدم مثله غير مضاف الى شي اصلا   اوردت عليه ان العدم الغير المضاف الى الوجود
لا يكون مقابلا للوجود اذ نقيض الوجود رفعه لا الرفع الذي لم يضف اليه وذلك ظاهر
وقد انتحله المعترض بادنى تغير في العبارة وكان من الحق ان ينسبه الى قائله واعترض عليه
كما هو قاعدته المستمرة ثم ذكر ان الظاهر ان المص اراد بقوله ويقابله عدم مثله والعدم الغير المضاف
الى مهية من المهيات كما ان اطلاق الوجود بحسب ذلك وهو لا ينافي كون المراد بالعدم ههنا
رفع الوجود واعترض عليه بانه ان اراد بالمهية ما يعم الوجود فيكون رفع الوجود مضافا
لا مطلقا فلا يصح قوله وهو لا ينافي ان يكون المراد بالعدم ههنا رفع الوجود وان اراد
بها غير الوجود وقد اعتبر اطلاق الوجود ايضا بحسب المهية بهذا المعنى كما يفصح عنه قوله كما ان
اطلاق الوجود بحسب ذلك لزم ان يكون وجود الوجود مطلقا لانه لم يضف الى مهية غير الوجود
لا مضافا فاسد   هذا ايضا من الاغاليط او من المغالطة فان من البين ان المراد
بالمهية ما يعم جميع المهيات حتى الوجود ولا شك ان رفع الوجود اذا اخذ مطلقا لم يكن غير مضاف

غير مضاف الى مهية اصلا وان كان الرفع المعتبر فيه مضافا الى ماهية هي الوجود كما ان العمى
المطلق غير مضاف الى شي اصلا وان كان العدم الماخوذ فيه مقيدا بالبصر واذا كان
العدم بمعنى رفع الوجود ولم يضف الى شي اصلا لم يصدق عليه انه مضاف الى الشي اصلا
وان كان العدم الماخوذ فيه مضافا كما في العمى المطلق بعينه   لانه سلب مضاف
الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا قال المنتصب للاعتراض اذا كان العدم سلب الوجود فانما يكون
مضافا اذا لوحظ سلب الوجود الى شي واضافة السلب الذي هو جزء معناه الى الوجود
لا ينافي اطلاقه اذ احدهما تارة مطلقين وتارة مضافين انما يعتبر بحسب معناه المطابقي
دون التضمني كما قيل حل الفرس قد يضاف الى شي ويقال حل الفرس فلان وقد يطلق ويقال
حل الفرس لا يرد ذلك بان الحل في العبارة الثانية غير مطلق بناء على اضافته الى الفرس ضمنا
لان اضافة الحل الى الفرس لا ينافي اطلاق حل الفرس وهو المطلوب   وكذا الحال فيما
من رفع الوجود ورفع الوجود من زيد ورفع وجود الوجود فان رفع الوجود مطلق ورفع
وجود زيد ورفع وجود الوجود مقيد كما ذكرنا ومثلناه بالعمى المطلق وعمى زيد [illegible] عن ذلك
انفا ام اوردت على عبارة هذا القائل ان الاولى التمثيل بالعمى المطلق وعمى زيد والسفك المطلق
وسفك زيد فان الشارح يقول العدم في نفسه بمعنى الرفع المطلق فاذا قيل العدم المطلق
كان معناه الرفع الغير المضاف الى شي فلا يكون المثال المذكور مطابقا له واعترض عليه بان ما ذكره
التمثيل مبني على ما حققه المحشي انفا من ان العدم الرفع المضاف الى الوجود لا الرفع الغير المضاف
الى شي على ما ذهب اليه الشارح من انه الرفع الغير المضاف الى الشي ومطابقة المثال على الممثل
ح ظاهر ولو بني على ما ذهب اليه الشارح كما حسبه لما طابق التمثيل بالعمى والسفك اذ العمى عدم البصر
لا العدم المطلق والسفك اراقة الدم لا الاراقة المطلقة   انما كان التمثيل بما ذكرنا اولى
لان العمى والسفك لفظان مفردان ومعناهما مقيدان ومع ذلك يوصفان بالاطلاق
والتقييد وح يظهر انه يجوز ان يكون معنى العدم رفع الوجود ولا يعتبر فيه وهم واما التمثيل بما ذكره
القائل فيعني لموهم ان يقول حل الفرس مركب تقييدي يشتمل على مطلق فلا يكون مطلقا
فهذا هو الغرض من الاولوية المذكورة ولا تعلق له بما ذكره المعترض   لانا قد نتصور
مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود قيل عليه كيف ومعنى العدم بالفارسية نابودن ونيستي
وقد يحذف النا ويقال نيستي ولا شك ان لفظي بودن وهستي مرادفان للفظ الوجود الا ان لفظي نابودن ونيستي

مرادفا للفظ الوجود فيكون المفهوم من لفظ العدم هو المفهوم من لفظ لا وجود واذا كان
كذلك فكيف يتصور ان يتصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود واورد عليه
ان الشارح يقول ان معنى العدم المطلق هو الرفع المطلق فاذا اضيف الى الوجود صار معناه
رفع الوجود وما يعبر عنه بالفارسية مما ذكره هو معنى العدم المضاف الى الوجود لا العدم المطلق
بل العدم المطلق لا يوجد له في الفارسية لفظ مرادف فان معناه مساو لكلمة نا ولي
وهما حرفان بمعنى لا في العربية والعدم اسم ولا مرادفة بين الاسم والحرف ولا يلزم ان يكون
لكل لفظ عربي مرادف في الفارسية فما ذكره في معرض السند وان لم يقدح الكلام عليه
في اصل المنع لكن ليس كلاما مساويا عرضا النسبة على ذلك واعترض عليه اما اولا فلان
ما قاله الشارح من ان معنى العدم هو الرفع المطلق قد استدل المحشي على بطلانه وجعل معناه
رفع الوجود وما يعبر عنه بالفارسية بقصد ذلك وهذا المنع مداره على هذه الا على ما توهمه السيد
واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله اذا اضيف الى الوجود صار معناه رفع الوجود اختيار
معنى لفظ العدم ذلك فذلك من البطلان وان اراد انه صار معنى عدم الوجود ذلك فمسلم
لكن لا يلزم منه صحة تفسير العدم برفع الوجود فان هذا على التقدير المذكور تفسير عدم الوجود
لا تفسير المضاف هو العدم واما ثالثا فلانه على تقدير ان يكون العدم معنى مساوق معنى كلمة نا
ولي فلم لا يجوز ان يكون بهذا المعنى حرفا مرادفا للكلمة لا ولا بد لذلك من دليل
انما يدل على ان العدم المقابل للوجود هو رفع الوجود ولا يلزم منه ان لا يكون معنى العدم
المطلق وما يعبر عنه بالفارسية انما هو معنى العدم المقابل للوجود لا المطلق العدم فكيف
ان معنى مطلق العدم هو رفع الوجود فاندفع الايراد الاول من البين ان الشيء بالاضافة
الى الشيء لا ينقلب معناه الى شيء آخر وليس الاضافة وجود المعبر عنه بهذه الشيء كما حققه المعترض
وبحثه فالمزيد المذكور في الايراد الثاني لا حاجة اليه او نقول اذ من اجلى البديهيات
ان المراد هو الثاني لا يلزم منه صحة تفسير العدم برفع الوجود قلنا هو تفسير العدم
المقابل للوجود فانه اشهر في هذا المعنى لكثرة ذكره في مقابلة الوجود كما ان الوجود اشهر
في الخارجي مع ان معناه في اصل الوضع اعم فسقط الايراد الثالث ثم من اجلى الواضحات
ان لفظ العدم اسم يجري عليه خواص الاسم فمنع كونه اسما وتجويز كونه حرفا مكابرة
صريحة عند من له ادنى شعور وشروع في العربية ثم نقل المعترض عن بعض الفضلاء انه قال لكن

من راجع وجدانه علم بالضرورة ان احتمال كون الاضافة الى شيء ما معتبرا في تعقل الوجود
هو الراجح وان العدم يعقل بعد تعقل الوجود وسلبه ولا يعقل له معنى سواه ومن ادعى جواز التجرد
عن الاضافة فيهما جزما وبديهة فقد خالف مقتضى الوجدان الصحيح لا سيما في العدم واعترض
بان ما ادعاه في العدم لا ريب فيه وما ادعاه في الوجود منظور فيه قد ذكر في حاشيته
على الشرح الجديد ان ما ادعاه في العدم اخفى من الوجود وقد صرح المعترض الى الجزم بان الحال
في العدم كذلك من غير ريبة وفيه نظر لان ذلك في العدم المقابل للوجود مسلم لكن في العدم
المطلق ولم لا يجوز ان يكون معنى العدم في الاصل هو الرفع مطلقا واذا وقع في مقابلة الوجود
يراد به رفع الوجود ولا نم ان الرفع المطلق لا يمكن تعقله بدون الوجود كيف والرفع يمكن
اضافته الى غير الوجود من الاوصاف وغيرها كرفع السواد ورفع العدم مضافين الى وجود
السواد ووجود العدم في حيز المنع بل بحسب فرض العقل قال المعترض منه انه على هذا
يلزم اجتماع الوجود والعدم بحسب فرض العقل لا في نفس الامر وجواز اجتماع المتنافيين
بحسب الفرض ظاهر جدا فلا يكون بقوله وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل كثير فائدة على ان المبادر
من الاجتماع ما هو بحسب نفس الامر فالاولى ان يقال الوجود والعدم المطلقان اي غير المضافين
ما لا يعتبر اضافة الوجود الى الشيء ولا اضافة رفع الوجود الى شيء متقابلا لا مطلقا بل بشرط
مخصوصة وقيود معتبرة مثل ان يعتبر احدهما في بعض الاوقات والاخر مشروطا بما فيهما بهذه
الشرائط والقيود متقابلان وقد لا يجتمعان مثلا اذا وجد شيء في وقت دون وقت
صدق عليه الموجود المطلق والمعدوم المطلق ضرورة استلزام صدق المقيد صدق المطلق
لكونهما بهذا الاعتبار ليسا متقابلين لفقدان شرط التقابل فيهما وهكذا الحكم في سائر المعروفين
اللذين يطلق عليهما انهما متقابلان فانهما ليسا متقابلين مطلقا بل انما يتقابلان بشروط وقيود
بخلاف النقيضين اللذين هما متقابلين فان الشروط والقيود المعتبرة في تقابلهما مأخوذة
فيهما حتى اذا فقد شيء من تلك القيود والشرائط لا يصدق عليهما المتقابلان
الظاهرة قد تعرض لها اما للاعداد لها لتوسل بها الى امور خفية واما لانها مدخلا في توضيح بعض الامور
الخفية واما استطرادا والمناسبتها مع بعض المسائل وهنا لما تعرض للاجتماع الذي يكون
احدهما بحسب نفس الامر والآخر بحسب فرض العقل ناسب ان يذكر معه الاجتماع الذي يكون كلاهما
بحسب الفرض وما سماه اولى اولى له فاولى فان العموم عن اخرهم عرفوا المتقابلين بانهما الامران

اللذان لا يجتمعان في موضع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فالقيود والشرائط
المعتبرة في تعريف المتقابلين لا تعتبر في ما صدق عليه والا لم يحتج الى تلك القيود في تعريفهما
مثلا لو كان التقابل بين سواد جسم في زمان وبين بياض ذلك الجسم في ذلك الزمان وكذا
الحال في جميع صور التقابل لم يحتج الى تلك القيود في التعريف فان المتقابلين لا يجتمعان اصلا
واما اذا كان التقابل بين السواد والبياض بدون التقيد بتلك القيود فلا بد في اخذ تلك
القيود في التعريف فانهما يجتمعان بدون تلك القيود والشرائط وانما لا يجتمعان اذا قيد
بتلك القيود فما ذكره من باب اشتباه المفهوم بما صدق عليه فان تلك القيود معتبرة في مفهوم
المتقابلين لا فيما صدق عليه   المراد باطلاق الوجود والعدم الخ قيل محصول الجواب
ان الوجود المطلق له معنيان احدهما ما لا يكون مقيدا بقيد ومضافا الى شيء وهو المراد
ههنا ويقابله عدم مطلق غير مقيد والثاني ما هو اعم من الوجود الذهني والخارجي اعني احد
الوجودين ويقابله بمعنى التحقق في الذهن والخارج جميعا ثم المجتمع في المهية المفروضة هو الوجود
بالمعنى الثاني مع العدم بمعنى ثالث وهو رفع احد الوجودين لا الوجود بالمعنى المراد مع مقابله
وفيه بحث لان الوجود والعدم بالمعنى المراد في المهية المفروضة مجتمعان اذ الوجود بالمعنى المراد
هو الوجود بلا قيد واضافة ونقيضه رفعه اعني اللاوجود بلا قيد اعم من الوجود الخارجي
ورفع الوجود بلا قيد اعم من رفع الوجود الذهني كان شيء موجودا في الخارج ومعدوما
في الذهن يصدق عليه انه موجود ومعدوم لاستلزام صدق الخاص على شيء صدق العام
عليه وهو المراد باجتماعهما ولا يندفع ذلك بان الوجود في الخارج يقابله العدم في الخارج
والوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود بمعنى التحقق ذهنا وخارجا يقابله العدم
بمعنى انه لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا لانه كما ان العدمات المذكورة تقابلها الوجودات
المقيدة بالقيود المذكورة كذلك العدم بلا قيد مقابله الوجود بلا قيد وهو المراد بالوجود
المطلق والعدم المطلق ههنا ومجتمعان في المهية المفروضة كما بين   محصل الجواب كما صرح
الشارح ان المراد باطلاق الوجود والعدم ان لا يضافا الى مهية ما من المهيات فالوجود
المطلق والوجود الذهني والخارجي كلها اذا اخذت غير مضافة الى شيء يطلق بهذا المعنى
ويقابل كل منها عدم مثله بمعنى ان الوجود المطلق يقابله رفع الوجود المطلق والوجود الخارجي
رفع الوجود الخارجي والوجود الذهني يقابله رفع الوجود الذهني والمجتمع في الصورتين المفروضتين

هو الوجود الخارجي مع العدم بمعنى رفع الوجود الذهني او الوجود الذهني مع العدم بمعنى رفع الخارجي
رفع الوجود الخارجي لا يقال رفع الوجود الذهني رفع الوجود المطلق وكذا رفع الوجود الخارجي
لان الوجود الذهني والخارجي فردان من الوجود المطلق ورفع كل منهما يصدق عليه رفع الوجود
المطلق لانا نقول رفع العام انما يتحقق برفع جميع افراده لا برفع بعض افراده مع تحقق بعض اخر
فان وجود العام يتحقق بوجود اي فرد منه فلا يتحقق انتفاء العام ما دام فرد منه حاصلا وذلك
في غاية الظهور   العدم المطلق قد يتصور فيعرض له كون في الذهن قيل عليه مسلم وانما يلزم
ان يكون له كون في الذهن لو كان مسمى لفظ العدم شيئا ولا ما يحصل في الذهن حكما
انه لا يلزم من التلفظ بالعدم المطلق ان يكون له كون في اللفظ ولا من كتبه ان يكون له
كون في الكتابة كذلك لا يلزم من تعقله ان يكون له كون في العقل وانما يلزم ذلك فيما كان
المسمى مساويا لما يحصل منه من الامور المذكورة كالشيء وانه لما كان مسماه شيئا ولا ما يحصل
منه في العقل يلزم من تعقله ان يكون له كون في العقل ومساويا لما يحصل منه في اللفظ يلزم
من التلفظ به ان يكون له كون في اللفظ ومساويا لما يحصل منه في الكتابة يلزم من كتبه ان يكون له
كون في الكتابة   لما كان مسمى العدم المطلق معقولا فيكون له وجود في الذهن بالحقيقة
لا محالة والشيء لا يسلب عن نفسه فان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فكيف لا يكون لفظ العدم
المطلق مساويا لما يحصل منه في الذهن فاذا التلفظ بالعدم المطلق او كتب كان له بحسب المجاز
كون في اللفظ او في الكتابة كما في سائر المعقولات ولا محذور في ذلك اصلا ثم مفهوم العدم
بديهي فيكون الحاصل في الذهن كنهه فيكون موجودا فيه بالحقيقة لا بالعرض وليت شعري
انه لما كان مذهبه ان الحاصل في الذهن مطلقا من مقولة الكيف فما الفرق بين العدم والوجود
وغيرهما من المفهومات كالتجرد والتحيز في ان مسماها غير متساو لما يحصل في العقل فان التجرد والتحيز
لا يصدق على الكيف اصلا والالفاظ موضوعة للصور الذهنية مطلقا كيف عنده واما سائر
هذه الاوهام مما يليق بالاعراض لا بالاعتراض عليه لكن الضرورة قد دعت الى ذلك
اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للاخر ليس بمحال الا اجاب بعض الفضلاء عن هذا النظر وغيره
كليهما بان ليس الغرض مما ذكره الاعتذار كما ذكره الشارح بل المقصود تحقيق ان المتقابلين
كما لا يجوز ان يجتمعا في محل واحد كذلك لا يجوز ان يجتمعا بعروض احدهما للاخر من حيث التقابل
او دفع لما يوهمه العبارة من ان لا اجتماع بعروض الوجود للعدم اجتماع باعتبار التقابل

حسب قال فقابله عدم مثله وقد يجتمعان اي يجتمع الوجود والعدم المتقابلان واعترض عليه
بان رخاوة الجواب ظاهرة بلا اطناب لسببين حادة الجواب حتى مس الخطا
من الصواب او لا يكون العارض بتمامه عارضا قلت في الحواشي فيه بحث لانه ان اراد
انه يجب ان يكون العارض باسرها عارضة لمعروض ذلك العارض فذلك منتقض بالكثرة
فانها عارضة للمجموع مع ان الوحدة التي هي جزؤها ليست عارضة له بل لجزئه وان اراد انه
يجب ان يكون اجزاء العارض عارضة اما للمعروض او لجزئه فلقائل ان يلتزم كون الوجود عارضا
لجزئه وجزؤه لجزئه وهلم جرا ويمكن الجواب باختيار الثاني ولا بد من الانتهاء الى جزء لا يكون
له جزء فيلزم فيه عروض الشي لنفسه او عدم كون اجزاء العارض عارضة لا للمعروض ولا لجزئه
وانت تعلم ان ذلك الانتهاء في الاجزاء الخارجية واما الذهنية فللمنع فيه مجال واسع
واعترض بانه اذا عرض لجزئه لم يكن العارض بتمامه اي بجميع اجزائه عارضا للمعروض المذكور لان
بعض اجزاء العارض هو وصف في هذا العروض لا عارض وكذا الحال اذا عرض جزؤه لجزئه وهكذا
الى غير النهاية فلا يكون العارض في مرتبة من مراتب هذه المعروضات الملتزمة عارضا بتمامه واذا كان
كذلك فكيف يندفع بالتزام ذلك ان العارض بتمامه لا يكون عارضا بتمامه ومن اين يلزم من
تمسع اجزاء الوجود وجزء الوجود في كل مرتبة ينقسم الى عارض ومعروض والمعروض ليس عارضا
في المرتبة التي يكون معروضا فيها وفي المراتب التي بعد هذه المرتبة ينقسم الى عارض ومعروض
فما دام كذلك فهي منه امر عارض نعم لو وصل الى مرتبة يكون المعروض في المرتبة السابقة عارضا
فيها بتمام اجزائه يلزم ان يكون الوجود بتمام اجزائه عارضا والملتزم المذكور ليس كذلك
بل المعروض في كل مرتبة منها ينقسم الى عارض ومعروض فانما الاشكال يلزم من التزام
ذلك حتى يحتاج الى الجواب من البين انه اذا كان معنى كون العارض بتمامه عارضا
ان يكون كل جزء منه عارضا اما للمعروض او لجزئه فاذا فرض كون الوجود عارضا لجزئه وجزؤه
لجزئه وهكذا لم يكن في شي من تلك المعروضات عارض لا يكون جزؤه عارضا لجزء ذلك المعروض
ولا يلزم من عدم كون العارض بتمامه عارضا لانه على تقدير ان يكون معنى كون العارض بتمامه عارضا
انما يلزم ان لو كان للوجود لا يكون عارضا لمعروضه ولا لجزء معروضه ولا يلزم ذلك في شي
من تلك المعروضات اذ جزء العارض في كل من تلك المعروضات عارض لجزء المعروض وان لم يكن
عارضا لنفس المعروض نعم لو كان معنى عروض العارض بتمامه ان يكون اجزاء العارض عارضة

لنفس المعروض لزم في المعروضات ان لا يكون العارض بتمامه عارضا وذلك هو الشق الاول
من الترديد ويلزم منه المحذور الاول المذكور وهو الانتقاض بالكثرة والكلام ههنا في الشق
فافهم واعترض عليه اوردت في الحواشي انه لا يرد هذا الاعتراض على ما قررناه من ان الوجود
وغيره من الامور التي المستقلا الا اذا اريد بالوجود الموجود الخارجي وظاهر ان المستدل انما اراد
الموجود المطلق اذ لا سلم ان الموجود الخارجي اعم المفهومات بل ما استدل به انه من
لا يساوي المعقولات بل الغرض يجمعها انما يساوي المطلق دون الخارجي فان قلت الممكن العام
ونظائره اعم من الموجود المطلق لصدقها على المعدوم المطلق من حيث هو معدوم وعدم صدق
الموجود المطلق عليه من تلك الحيثية قلت المعتبر بحسب المشهور في الاعم المطلق صدقه على شي
لا يصدق عليه الاخص اصلا اذ لو صدق عليه الاخص ولو من حيثية اخرى لم يكن بينهما عموم وخصوص
مطلق الا يرى ان النائم والمستيقظ متباينان مع استحالة صدقهما من حيثية واحدة فكذا
الممكن العام والموجود المطلق متساويان لان كل ما صدق عليه الممكن العام يصدق عليه الموجود
المطلق باعتبار وبالعكس ولا يقدح في ذلك صدق الممكن العام على بعض المفهومات من حيثية
لا يصدق عليه الموجود المطلق من تلك الحيثية واعترض عليه بانا لا نسلم ان كل ما صدق عليه الممكن
العام يصدق عليه الموجود المطلق فان الممكن المعدوم في الخارج والذهن مطلقا يصدق عليه
الممكن العام ولا يصدق عليه الموجود المطلق فان قلت الممكن المعدوم مطلقا متصور فيكون موجودا
في الذهن قلت تصوره يستلزم لان يكون ما يحصل من مسمى لفظ الممكن المعدوم مطلقا
في الذهن موجودا فيه لان المسمى المذكور موجود فيه وذلك لان المسمى المذكور ليس متناولا
لما يحصل منه في الذهن ولا يلزم من وجود هذا وجود ذلك كما عرفت وما يصدق عليه الممكن
العام دون الموجود المطلق هو المسمى لا ما يحصل منه في الذهن فكما ان الممكن الموجود في الخارج
اعم من الموجود في الخارج والممكن الموجود في الذهن اعم من الموجود فيه كذلك الممكن الاعم منهما
اعم من الموجود الاعم وهو الموجود المطلق بعد الاغماض عن ان ظاهر الايراد المشعر
بعموم الممكن العام معارضة والجواب عنه منع فايراد المنع في مقابلته غير موجه لا يخفى ان المعدوم
في الخارج والذهن مطلقا لاشي محض فلا يصدق عليه شي من الاشياء اصلا كيف والمحكوم
السلب الشي فرع ثبوت المسلوب له عنده وصدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع بالبديهة ومن العجب
انه صرح في اوائل تلك الحاشية ان العدم المطلق لا ذات له اصلا فلا يكون واجبا ولا ممكنا

ولا ممتنعا فاذا حصل له ضرب من الوجود بعض ذات يلزم احد الثلثة بعينه فكانه ليس ذلك
ثم لا يخفى ما في كلامه من التشويش والسقط فلا حاجة الى تفصيله   لا نسلم انه لو لم يكن
الشيء عارضا لنفسه قال بعض الفضلاء انما يلزم استحالة ذلك اذا لم يكن قيام الشيء بنفسه
وهو مم اذ التغاير الاعتباري كان في القيام بالشيء وقد يكون التغاير بين الشيء ونفسه
اذا اخذ بين من جزئيات الشيء للشيء فلا نسلم ان يقال هذا العام اعتباري فرضي وما يتوقف عليه
القيام في نفس الامر من التغاير هو التغاير في نفس الامر لان التغاير بحسب اعتبار الشيء
من حيث هو واعتباره من حيث هو في ضمن جزئي من جزئياته ليس تغايرا فرضيا بل تغاير اعتباري
بحسب نفس الامر المقابل للتغاير بالذات كما سبق في عروض الوجود لنفسه في ضمن جزئيه
اذا اوجد في الذهن او في الخارج ويمكن تحقق هذا التغاير في جزء الوجود الذي فرض معروضا
للوجود لجواز ان يكون لذلك الجزء جزئي عارض له بواسطته يتحقق التغاير الاعتباري بين الجزء
ونفسه وهو المصحح لقيامه بنفسه واعترض عليه بان تجريد الدليل المذكور هو ان جزؤه ان كان
معروضا له فهذا المعروض بعينه ان كان عارضا لنفسه يلزم عروض الشيء لنفسه والا لم يكن العارض
تمامه عارضا ولا شك ان العرض اذا كان بعينه عارضا لنفسه كان اتحادا بالعدد وان المعروض
والعارض اذا كانا اكثر بالعدد يلزم الخلف الثاني وهو ان لا يكون العارض تمامه عارضا وان
اذا عرض فرد من كلي لفرد اخر منه وليس ذلك الكلي لو امكن ان يكون له وجود لا في ضمن الفرد
كان المعروض والعارض كثيرا في الصورتين ويكون داخلا في القسم الثاني ولا يلزم منه ذلك
عروض الشيء لنفسه فلا يرد ذلك على القسم الاول كما حسبه هذا الفاضل لا نرى ان فردا
من مفهوم الشيء كالسواد يعرض لفرد اخر منه كالسبح ولا يلزم منه عروض الشيء لنفسه وكذا الحال
لو كان الفردان من نوع واحد وعرض فرد الكلي له لو امكن ذلك فان العارض والمعروض
في هذه الصورة كثير بالعدد في نفس الامر ولا ينافي ذلك ان يكون بينهما نسبة هي العروض بل كانا
اذا كان واحدا بالعدد فيهما فان ذلك ينافي ان يكون بينهما نسبة في نفس الامر فلا عروض
بينهما فيها اذ النسبة تقتضي تغاير طرفيها بحسبها فلا يمكن ان يكون النسبة في نفس الامر والتغاير
لا يكون فيها واما عروض فرد الشيء له فليس من باب عروض الشيء لنفسه كما بينا وما سبق منه
من عروض الوجود لنفسه فقد عرفت ما فيه مما سبق   هذا مع انه كلام على السند
مدفوع بان تفصيل كلام المانع انه ان اريد بقيام الشيء بنفسه قيامه به من غير تغاير اعتباري

فالملازمة بين عروض الكلي للجزء وقيام الشيء بنفسه بذلك المعنى ممنوعة لجواز ان يكون ذلك الكلي
الجزء في ضمن فرد منه عارضا له كما ذكره وان اراد قيامه به مع تغاير اعتباري فبطلان التالي
ممنوع وعلى هذا لا يلزم قيام الشيء بنفسه على الوجه المستحيل ولا كون العارض تمامه غير عارض
كما توهمه المعترض لا يقال اذا عرض فرد من الشيء كذلك الشيء يلزم ان لا يكون العارض تمامه
عارضا بناء على ان الفرد مركب من الكلي والتشخص لانا نقول لا نسلم كون التشخص جزءا من الشخص
وهذا المعترض معترف بذلك في مواضع من كلماته وما سبق منه في عروض الوجود لنفسه
ما سبق ينافي ذلك ثم لا يخفى ان ما ذكره ذلك الفاضل تفصيل لما ذكره الشارح بقوله
والجواب ان من المفهومات ما يعرض لنفسها كالكلية المفهومة والمعلوم والعدم الى غير ذلك
فكان المناسب ان يورد المعترض هذا الايراد هناك   يلزم ان يكون الشيء الذي
فرض جزءا للوجود معروضا له قال بعض الفضلاء لا يقال ان اريد بالعروض في الترديد
الخروج كما هو الظاهر من عبارته بالجزئية او بالعرضية فلا نم لزوم قيام الوجود بالمعروض
فانما يلزم لو لم يكن المحمول بالمواطاة على الموجودات الية وليس كذلك فانه يجوز ان يكون
الوجود محمولا عليه بالمواطاة كما يحمل على الوجود الباري الذي هو من جملة الموجودات
لكونه عينه ثم يجوز ان يكون الوجود خارجا من اجزائه الموجودة ويكون محمولا عليها بالمواطاة
ولا يكون قائما بها كالماهيات النوعية بالنسبة الى اجزائها وان اريد به القيام فلا يكون
الترديد حاصرا لجواز ان يكون نسبة الوجود الى جزئه الموجود بكونه خارجا عنه محمولا عليه بالمواطاة
لا بكونه قائما به لانا نقول من راجع نفسه علم بالضرورة ان مطلق الوجود الذي حكموا بكونه
مشتركا وزائدا حاله غير قائمة بنفسها وانما تقوم بالموجودات التي هي معروضاته وجواز
حمله على بعضها باعتبار لا ينافي قيامه به باعتبار اخر فان الوجود وان كان يحمل بالمواطاة
على الوجود الخارجي الواجبي باعتبار كونه من افراده ويكون قائما به باعتبار كونه من الموجودات
الخارجية واعترض اما اولا فلان دعوى الضرورة في قيام الوجود بالموجودات غير مسموعة
اذ قد سبق البرهان على امتناع قيامه بها في نفس الامر فكيف يكون ضروريا انه قائم بها
بل الوجود بالمعنى المصدري الذي فيه كلام هذا الفاضل ليس قائما بالموجودات بحسب الاعتبار
الذهني اللهم كما بيناه واما ثانيا فلان الوجود لو كان محمولا بالمواطاة على الواجب مثلا
كان بعينه في نفس الامر ومتحدا معه فيها لما سبق والمتحدان حيث اتحدا يمتنع ان يكون بينهما

هناك فكيف يتصور ان يقوم احدهما بالاخر في نفس الامر مع انهما متحدان فيها فلا يصح التغاير الاعتباري حيث كان كل واحد من العام والخاص واقعا في نفس الامر فالحكم بعدم التباين بين قيام احد الشيئين بالاخر وحمله عليه مواطاة منظور فيه اما منعه قيام الوجود بالماهيات فمبني على ما تخيله من المموهات وقد سبق الكلام عليها وما سماه برهانا فقد ظهر من قبل حاله ثم ان قيام الوجود بالماهية مما لم يتوقف في تسليمه احد من المحققين والقاصرين الا هذا المعترض وقد صرح به المص بقوله وقيامه بالماهية من حيث هي وكلام الفاضل عليهم لا على حقيقته سكر الله سعيه وما اشبه بحقيقته ما نقل عن بعض المتصوفة انه قال في قوله تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار انه كان المناسب ان يقال الاحد القهار بناء على ما اصطلحوا عليه من ان مرتبة الاحدية هي سلب جميع الاوصاف والاعتبارات والواحدية هي اعتبار الذات في مرتبة الاتصاف بها فقال بعض الظرفاء له انها نسخ لا يجب على الله تعالى ان يكون كلامه القديم موافقا لاصطلاحكم الى حدث فانهم الله كم فيما اصطلحتم عليه واما ما ذكره ثانيا فظاهر الرخاوة لان التغاير الاعتباري كاف في القيام بحسب نفس الامر كما ان مفهوم الموجود بعرضه الوجود فيصير موجودا فهو وجود وموجود ولا تنافي بينهما لاختلاف الحيثيتين ولقد احسن من قال لولا الحيثيات لبطلت الحكمة ويمكن منع الاخر بانه لو اشتغل قلت على تقدير التركيب الذي ابطله يتوجه الزام بقوم التنافي ما يتصف بعضه فان الجنس ليس عين النوع بل هو غيره فهو متصف ببعضه بمعنى انه لا هو ولا كان احدهما محمولا على الاخر بالحمل المتعارف مثل الحيوان مثلا اذا اعتبر حمله على شيء فاما ان يعتبر انه هو بعينه كما في حمل الشيء على نفسه بعد التغاير الاعتباري او لا كما يقال الوجود هو الماهية واما ان يعتبر صدقه عليه بمعنى ان ذلك الشيء فرد من افراده او ما هو فرد احدهما فهو فرد الاخر فهذا هو الشائع المتعارف ويحقق لذلك المفهوم البعض لكل من الاعتبارين والجنس والفصل يصدق على الفصل بالمعنى الاول يصدق عليه بالمعنى ولا يصدق عليه بعضه بهذا المعنى والمعدوم ما سلب عنه مفهوم الموجود بطريق الحمل المتعارف لا بالمعنى كما لا يخفى فلا يجوز كونه جزءا عنه المفهوم الموجود واعترض عليه اما اولا فلانه ان اراد بالجنس والنوع ما صدق عليه كالحيوان والانسان فلا نم ان الجنس ليس عين النوع فان النوع لما كان محمولا على الجنس بالمواطاة كان عينه ومتحدا معه اذ الحمل المذكور هو الحكم بالاتحاد والعينية كما حقق في موضعه وان اراد بهما مفهوميهما

فنقول ان مفهوم الجنس ليس عين مفهوم النوع لكن ليس جزءه ايضا انما الجنس الذي هو جزء النوع والكلام فيه مثل الحيوان بالقياس الى الانسان لا مفهوم الجنس بالقياس الى النوع واما ثانيا فلانا لا نم ان للحمل معنيين بل له معنى واحد هو الحكم بالاتحاد وهو الذي ان المراد حرد وا القضية عن الخصوصيات وعبروا عنها بج ب وهو المعنى واحد لا يتعين واما التفاوت بين القضية الطبيعية كقولك الوجود ماهية وبين المتعارفة كقولك الانسان حيوان فراجع الى موضوع القضية كما فصل في المنطق لا الى اختلاف معنى الحمل فيهما كما حسبه وذلك لان الحمل الايجابي هو الحكم باتحاد الموضوع فان اريد بالموضوع مفهومه كما في القضية الطبيعية كان الحكم باتحاد المحمول معه وان اريد فرده كما في المتعارفة على ما هو المشهور كان الحكم باتحاد المحمول مع الفرد هذا واعلم ان الظاهر من كلام المقرانه اراد بالوجود الموجود كما قررناه وكان الموجود جنس لكان محمولا عليه وعلى ما ياربه في جواب ما هو لكن ما بازاء الموجود المطلق هو المعدوم فرضا وعارضا او ما تحده وحده كان لا شيء وليس له ذات ولا تعين بل هو لا شيء محض فكيف يستقيم ان يكون جزءه مفهوما محصلا معينا لا يخفى قبح الترديد الذي اورده لظهور ان المراد مثل الحيوان والانسان ثم هذا من باب اشتباه المفهوم بما صدق عليه فان ما لا ذات له ولا تعين له هو ما صدق عليه مفهوم المعدوم المطلق بمعنى ان هذا المفهوم لا يصدق عليه شيء من الاشياء بحسب نفس الامر واما هذا المفهوم فله تحقق وتعين في الذهن لا محالة وما بازاء الموجود المطلق هو مفهوم المعدوم المطلق لا ما صدق عليه ولا يستقيم قوله ان هذا المفهوم لا يحصل له في العقل كيف وهو معقول بالبديهة وكل معقول له وجود في الذهن ثم الخلل في قوله كيف يستقيم ان يكون جزءه مفهوما محصلا معينا ظاهر فان تحصل جزء الشيء لا ينافي كون الكل معدوما والامر ان مفهوم الموجود والمعدوم لا يستحيل بناء على ما ذهب اليه المعترض من كون مفهوم المعدوم لا شيئا محضا مع ان جزءه وهو مفهوم الموجود محصل فان وجود الجزء لا يستلزم وجود المركب وذلك ظاهر لا سترة به سكر يكر ما صدق عليه من الافراد وقل فيه بحث اذ قد عرف ان ليس للوجود افراد عارضة للماهيات اصلا لا ذهنا ولا خارجا فلا يتصور ان يكر يكر افرادها العارضة للماهيات فقد عرفت انه ان اراد ذكره في بيان ذلك مدخول فمردود بان ما سبق اعترض عليه بان هذا الرد انما يرد لو اعترف القائل المذكور بان للوجود افرادا عارضة للماهيات في نفس الامر

حتى يلزم ان يكون له افراد فيها بل عروضه لها بحسب الامر اعتبار الذهني حسبما حققناه في الحواشي
ان لفظ فهو معنى واحد ينتزعه العقل من الماهيات ويصفها بها ويحكم بهذه الاضافة كما يشعر به
قوله فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم
الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس فلا يرد ذلك اذ وجود الانسان هو
هذا المعنى الواحد مضافا الى الانسان ووجود الفرس هو بعينه هذا المعنى مضافا الى الفرس
فيلزم من بساطته بساطتهما فان قلت قد صرح هذا القائل بان الوجود عارض الانسان
والفرس وهما امران متباينان في نفس الامر فكيف يمكن ان يكون عارضهما امرا واحدا
بالعدد قلت اذا كان عروض العارض لهما بحسب نفس الامر فذلك ممتنع اما اذا كان
بحسب الاعتبار الذهني فلا يحذر ان يكون هناك مفهوم واحد كالموجود ويكون هذا المفهوم
عين كل واحد منهما في نفس الامر فلا يكون فيها عروض ويكون كل واحد منهما بحيث اذا اعتبر
العقل ذاته ولم يعتبر معه غيره يجده في هذه المرتبة خاليا عن مفهوم الموجود ويجده بعد هذه المرتبة
موجودا والموجود عرضا عاما له ولا شك ان العروض بهذا الوجه لا ينافي وحدة العارض
بالعدد مع تعدد المعروض   وهذا الايراد لطيف جدا فان حاصل الرد منع انه ليس
للوجود افراد مختلفة الماهيات ولا ريب في ان صحة المنع لا يتوقف على اعتراف الخصم في
ما ذكره ان هذا المنع غير موجه لان الخصم لا يعرف بصحته وهذا منع كونه منافيا لمقابلة المنع كما لا يخفى
لطافة الزائدة على المواضع المشاركة في هذا المعنى ثم هذا الرد انما اورده الشارح على من يعترف
بان للوجود افرادا كما يفصح عنه قول المص ويقال بالتشكيك على افرادها فانه لو لم يكن له سوى الحصص
لم يكن مقولا عليها بالتشكيك لان الكلي بالنسبة الى حصصه نوع فلا يكون مقولا عليها بالتشكيك كما
فالوجود المطلق اما تمام ماهياتها الخ قيل هذا انما يستقيم لو كان للوجود المضاف وجود
المطلق في نفس الامر اما اذا كان نفسه معنى حال الاضافة كما ذهب اليه هذا القائل فلا يكون
المطلق تمام ماهيته ولا جزؤه بل هو نفس المطلق حال الاضافة الى معنى ومن الى ان يكون
مفهوم واحد حال اضافته الى امر وباعتبار اضافته اليه اقدم واشد واولى من نفسه حال الاضافة
الى امر اخر وباعتبار اضافته اليه   ليس في نسخ الشرح الجديد التي رايتها ما يرتبط به
هذه الى ثمة وهي منظور فيها بل غير منظور اليها فان الوجود المضاف يكون لا محالة اخص من مطلق
الوجود وما ذكره من كونه نفس المطلق حال الاضافة كلام خال عن التحصيل فان المضاف انما

اما ان يعتبر مع القيد والمقيد معا او مع المقيد فقط وعلى التقديرين يكون فردا من المطلق
مغايرا له بحسب المفهوم ضرورة   اي على افراده العارضة للماهيات قيل ان حمل الوجود
على المتبادر منه يرد امران احدهما ان الوجود بهذا المعنى لا عروض له للماهية في نفس الامر
ولا بحسب الاعتبار الذهني ايضا فلا يكون له افراد عارضة للماهيات قطعا والثاني ان الاختلاف
المعتبر في التشكيك لا يجري فيه ضرورة ان وجودا بهذا المعنى ليس اولى بكونه وجودا من وجود
اخر ولا اقدم عليه في ذلك عليه بخلاف مفهوم الموجود فان له عروضا للماهيات بحسب الاعتبار
الذهني كما مر انفا ويجري فيه الاختلاف المعتبر في التشكيك فان بعض الموجودات قد يكون
اولى بكونه موجودا من بعض وقد يكون اقدم في الموجودية على بعض فينبغي ان يراد بالوجود مفهوم
الموجود كما هو الظاهر من متن الكتاب وقد نبه عليه ويراد بالعوارض هذا المفهوم مضافا
الى الماهيات اعني الموجودات من حيث انها موجودات بالموضوعات خصوصيات الماهيات
فان قيل مفهوم الموجود كما يصح ان يقال على الموجودات يصح ان يقال على الماهيات ايضا
فلم قال المص ويقال بالتشكيك على عوارضها ولم يقل ويقال بالتشكيك عليها قلت لان
الاختلاف المعتبر في التشكيك يجري فيها من حيث الموجودية لا من حيث الخصوصية مثلا
تقدم الجوهر على العرض في الموجودية لا في الجوهرية والعرضية ومن ثم صح قولك وجد الجوهر
فوجد العرض ولم يصح انه صادق على شيء جوهر ثم صار عرضا   اما ما ذكره من ان الوجود
لا عروض له للماهية في نفس الامر ولا بحسب الاعتبار فخارج عن درجة الاعتبار كما سبق
واما ان المراد بالعوارض مفهوم الوجود مضافا الى الماهيات حتى يكون مفهوم الوجود بالنسبة الى الموجود
المخصوصة مشككا فباطل ايضا لان مفهوم الموجود المضاف الى الماهيات حصة من مفهوم الموجود
المطلق لا محالة والكلي بالنسبة الى حصصه لا يكون مشككا على قاعدة القوم وليس له ان يقول
المراد بالعوارض هو الماهيات الموجودة من حيث انها موجودة لان ذلك مع انه خلاف تصريحه
حيث فسر العوارض بنفس مفهوم الموجود مضافا الى الماهيات غير نافع له لانه ان اراد
بالماهيات الموجودات ذوات الماهيات كما صرح به وان اراد بها الماهيات مع وصف الوجود
حتى يكون الموجود بالنظر الى الجوهر الموجود والعرض الموجود مشككا فلا نم ان اتحاد الموجود مع الجوهر
الموجود اقدم من اتحاده مع العرض الموجود لانه لما اعتبر الوجود في كليهما يكون اتحاد الموجود
معهما في مرتبة واحدة فان صدق الموجود على الجوهر اقدم على صدقه على العرض لا صدقه

على الجوهر شرط الوجود وبالنسبة الى العرض شرط الوجود وهذا ما ذكره في جواب السؤال البعضي
ان نسبة التشكيك مطلقا الى المفهوم بالنسبة الى نفس ذلك المفهوم مضافا الى الماهيات المعروضة
مثلا لكون الاسود مشككا بالنسبة الى الاسود العارض من الخصوصيات الاجسام على نحو ما
في الموجود بالنسبة الى الموجودات لا بالنسبة الى تلك الاجسام ولا يخفى انه لو سلم ان الموجود
بالنسبة الى عوارض خصوصيات الماهيات مشكك والاسود بالنسبة الى عوارض الاجسام كذلك
فلا شك انهما بالنسبة الى نفس الماهيات والاجسام ايضا مشكك فبقي السؤال ولا محذور
ان الاختلاف من حيث الموجودية والاسودية لا من حيث الخصوصية فان ذلك لا يقتضي
ان يكون المشكك مفهوم الوجود والاسود ولا ان يكون التشكيك بالنسبة الى نفس مفهومه مضافا
الى المعروضات وذلك ظاهر فانه يقال على وجود العلة ووجود المعلول بالتقدم
والتأخر فيل بين ذلك بان حصول مطلق الوجود للعلة متقدم على حصوله للمعلول لما ولا شك ان
حصوله لكل منهما انما هو بحصوله لجزئيه العارض لهما فالمآل ان حصول مطلق الوجود لاحد الجزئين متقدم
على حصوله للآخر وقس على ما ذكرنا كون وقوعه على وجود الجوهر اولى من وقوعه على وجود العرض
كون وقوعه على وجود القار اشد من وقوعه على غير وجود القار وفيه بحث اذ قد مر غير مرة
ان جزئي الوجود للعرض ليس اصلا وعلى تقدير عروضه له لا يكون الوجود المطلق عارضا
لذلك الجزئي بل هو من ذلك نفس ذلك الجزئي ولا نسبة بين الشيء ونفسه فيكون حصول جزئيه
للعلة مثلا عين حصوله لها لا متضمنا له ولذلك حكم جزئيه العارض للمعلول قد مر غير مرة
ان معنى عروض جزئي الوجود ليس الا فان المراد بالعروض ما هو اعم من عروض الاعراض الخارجية
المحالة لها وما يرجع الى صحة انتزاع الوصف من الموصوف كما في الامور الاعتبارية التي تتصف
بها الاشياء بحسب نفس الامر كالكلية والجزئية والوجود والبعض وبطلان ما ثم على تقدير عروضه له
لا يكون نفس ذلك الجزئي من جميع الوجوه حتى لا يكون بينهما نسبة اصلا بل له نوعه اتحاد
من الوجوه اعني اتحاد العارض والمعروض وذلك لا يقتضي عدم تحقق النسبة بينهما وكيف يتوهم
ذلك مع ان احدهما عارض والآخر معروض ولا شك ان العارضية والمعروضية نسبتان
ثم لو صح ما ذكره انتجه ان يقال مثل ذلك على تقدير ان يراد بالعوارض نفس المفهوم مضافا
الى الماهيات كما اختاره هذا المعترض فيقال الوجود المطلق عين الموجود الى الحصة العارض لخصوصية الماهية
فلا نسبة بينهما فبطل التوجيه الذي ذكره لكلام المصنف في الحاشية السالفة بالشدة

والضعف وقد يقال يمكن ان يفرق بين الاشد والاولى بما ذكر في برهان الشفاء من انه
اذا كان شيئان مشاركان في طبيعة امر وكان ذلك الامر للاول بذاته وللآخر بواسطة
كان الاول اولى بذلك الامر من الآخر ومحصول مقالته هذه ان الشدة كثرة الكمالات
المذكورة وان الاولوية ما ذكره في الشفاء فيصح الفرق بينهما فيل وفيه بحث اذ لو فسر الشدة
بذلك لزم ان يكون اكثر الذاتيات مقولا بالشدة والضعف لان افراده مختلفة في استتباع
كمالاته كما لا يخفى فالصواب ان يفسر بما ذكره بعضهم وهو ان الشدة ازدياد طبيعة العام بعينها
في بعض الافراد والضعف ما يقابله كالطول بالقياس الى الذراع والذراعين والاسود بالقياس
الى الفحم والغراب فان طبيعة الطول والسواد في الذراعين والغراب بعينها في الذراع الواحد والفحم
قال صاحب الفيل اقول معارض ذلك صحة استعمال اسم المفضل كان يقال الذراعان اطول
من ذراع والغراب اشد سوادا من الفحم وما نقله عن برهان الشفاء ليس تعريفا للاولوية
بل هو حكم من احكام الشيئين المذكورين فان الشيخ اطلق الاولوية على ما هو اعم من ذلك
حيث قال في الفصل الثاني من المقالة الاولى من الفن الثاني من الجملة الاولى من منطق الشفاء
وكذلك الوجود لبعض الاشياء من ذاته ولبعضها من غيره والموجود بذاته اولى من الموجود
بغيره وكل ما هو موجود لمعنى فهو اولى به من غيره عكس هذا الكلام وهو بصريحه يدل على ان الاولى
اعم مما ذكره ولا هذا الكلام من الشيخ صريح في انه اذا كان الامر بالنسبة الى احدهما
عين ذاته او ذاتياته وبالنسبة الى الآخر عارضا يكون ذلك الامر اولى من الاول ذلك من
ما على البديهيات وانكاره مكابرة كيف وثبوت الذات والذاتيات لا يحتاج الى سلب وثبوت
العرض يحتاج الى سلب وكان هذا الفاضل صحف المعلوم في عبارة الشيخ بالمقدم وقيد الواسطة
في العبارة التي نقلها سابقا بالاضافة الى الضمير وليس كذلك بل عبارته في الاول هكذا
وكان ذلك الامر للاول بذاته وللآخر بواسطة وفي الآخر وكل ما هو معلوم واراد بالمعلوم
اعم من ان يكون ذلك لشيء ذاته او ذاتياته كما صرح به في التعليقات وبطلان الذاتي
اولى مما هو ذاتي له من العرضي بالنسبة الى ما هو عرضي له قال المعترض وفيه بحث اذ التفاوت المعتبر
في التشكيك ما يرجع الى حصول الكلي في افراده فالتفاوت بين الذاتي والعرضي لا يرجع الى ذلك
بل يرجع الى ان احدهما بين الثبوت للشيء دون الآخر ويمكن توهم ارتفاع احدهما مع بقاء الماهية
دون توهم ارتفاع الآخر وهما نساوي ذلك لا ان التفاوت المعتبر في التشكيك يرجع

الی حصول الکلی فی افراده بل المعرفة ما یرجع الی صدق الکلی علی افراده وحیث اطلق الحصول
فی عباراتهم فالمراد به الصدق والکلی لا حصول له فی افراده الا بمعنی الصدق ولا شک
ان صدق الذات والذاتی علی شیء اولی من صدق العرضی علیه کما صرح به فی شرح العبارة
المنقولة انفا وصرح به غیره ایضا حتی انه مذکور فی شرح المختصر العضدی فالتفاوت بین الذاتی
والعرضی یرجع الی التفاوت فی حصول المعنی المراد ثم قال واما ما ادعاه من ان الذاتی
لا یحتاج الی سبب والعرضی لا یحتاج الیه فکلاهما غیر مسلم ان ادعی الکلیة فان بعض الذاتیات
قد یعلل بعض اخر کما سیبین فی موضعه والموجود المطلق بالنسبة الی الواجب تعالی غیر معلل
مع انه زائد علیه عارض له وان ادعی الجزئیة فلا فرق بینهما من هذه الجهة اذ یوجد فی کل منهما
معلل وغیر معلل   لا شک ان ثبوت الذاتی لما هو ذاتی له لا یحتاج الی علة کما صرح به
قال فی المحصل والذاتی لا یعلل ولا ینافی ذلک کون بعض الذاتیات محتاجا الی بعض فی التحصیل
ورفع الابهام کالجنس بالنسبة الی الفصل   حقق فی موضعه فان الانسان کما لا یحتاج
الی جاعل یجعله انسانا لا یحتاج الی جاعل یجعله حیوانا ولا الی جاعل یجعله ناطقا بل انما یحتاج
الی جاعل یجعله موجودا علی ما حقق فی موضعه واشتهر بین المحصلین بحیث لا یحتاج الی تفصیله
ثم لا شک فی ان ما هو خارج عن الشیء عارض له یحتاج صدقه علی ذلک الشیء الی علة ولذلک
جعل القوم الوجود الخاص عین الواجب تعالی حتی لا یحتاج الی علة وصدق الموجود المطلق علیه تعالی
معلل بالوجود الخاص الذی هو عینه ولو جاز کون العارض غیر محتاج الی سبب لم یتم کون
وجود الواجب تعالی عینه اذ یجوز ان یکون عارضا ومستغنیا عن السبب فلا یکون مستندا
خارجا ولا ذاته فلا یلزم المحذور والذی یوردونه علی تقدیر عدم کونه عین ذاته وهو تقدم
المهیة بالوجود علی وجودها او افتقارها الی غیرها فی وجودها وامثال ذلک عجیب ممن له ادنی
حس من الصناعة ثم ذکرت ان الظاهر ان مراد من قال ان الشدة کثرة الکمالات کمال نفس الطبیعة
فی ذلک الفرد کان یکون ذلک الفرد بحیث یحمل الی اکثر مما یحمل الیه ما هو اضعف وهو یرجع الی المعنی الذی
لعله من یختار لا الکمال التابع لتلک الطبیعة ویبعد عن عاقل ان یعتبر الشدة کثرة الکمالات
التابعة وکیف یتوهم ذلک مع اقرارهم علی ان الذاتیات لا تقبل الشدة والضعف واختلاف
الکمالات التابعة للطبیعة فی الافراد لا یکاد یخفی علی احد قیل فیه بحث اذ لا شبهة علی من له
ادنی معرفة باسالیب الکلام ان قول القائل الشدة هی کثرة الکمالات لا یدل اصلا علی المعنی

الذی ذکره بل لا مناسبة بین هذه العبارة وذلک المعنی فمن این علم ان الظاهر ان مراد
القائل هذا علی ان هذا المعنی غیر مستقیم اذ لو اراد التحلیل فبحسب التقسیم فلا نسلم ان السواد الشدید مثلا
یصح تقسیمه الی السواد الضعیف وزیادة کیف وقد ذهب القوم الی ان کل مرتبة من مراتب السواد
نوع بسیط لا یصح ان یقسم الی امرین اخرین فان اراد به توهم التقسیم فعدم جریانه فی الذاتی
ثم اذ لا تحری فی توهم تقسیم بعض الناطق الذی هو الرکن الی ما فی البعض وزیادة   لا شبهة
علی من له ادنی دربة بمعانی الالفاظ والعبارات ان العبارة المنقولة لا تدل اصلا علی ان المراد
من الکمالات هو الکمالات التابعة للطبیعة بل غایة ما فی الباب ان یکون معناه اعم من ذلک
ومما ذکرناه فی توجیهه ثم القرینة العقلیة صارفة عن المعنی الاول فیتعین الثانی ویتعین المراد
بالقرینة العقلیة لیس مع هذا بل الاعتراض علی العبارة بمجرد احتمال معنی غیر صحیح مدعیا حدیثا
هذا القائل فی غالب کلامه قوله من این علم قلنا قد ذکر فی اصل الکلام انه من این علم فالمطالبة
ببیان ذلک بعده غیر موجه ثم ان التردید الذی ذکره فی التحلیل فیتبع لظهور ان المراد من التحلیل
هو التقسیم الوهمیة کما اشتهر بین القوم اطلاق التحلیل بهذا المعنی وظهور ان ذلک لا ینافی البساطة
ولا یستلزم الترکیب ومنعه عدم جریان التحلیل فی الذاتی بناء علی ان الناطق الذی فی الترکی
یمکن تحلیله الی ما فی البعض وزیادة بعد ما ذکره انفا فی ان معیار التشکیک صحة استعمال افعل التفضیل
لانه اذا کان الذاتی قابلا للتحلیل الی اکثر مما فی الفرد الاخر صح استعمال افعل التفضیل فی المعارف
قطعا فیلزم ان یحصل الذاتی التشکیک فانه اذا کان الناطق فی احد الفردین قابلا للانحلال
الی ما فی الفرد الاخر وزیادة لجواز استعمال افعل التفضیل عند اهل اللسان قطعا اذ لا فرق
بینه وبین الاسود من هذه الجهة ولذلک لا یتحاشی اهل العرف ان یقولوا زید انطق من عمرو
کما لا یتحاشی ان یقولوا الغراب اشد سوادا من الفحم ثم الی ذکرت ان الشیخ لم یورد فی العبارة المنقولة عنه
ان الشدة والضعف والزیادة والنقصان وهو خلاف التحقیق فان الشدة والضعف من خواص الکیف
والزیادة والنقصان من خواص الکم واعترض علیه بانه ان اراد ان الشدة والضعف
بالتفسیر المذکور فی کلام الشیخ من خواص الکیف فممنوع ضرورة انها بالتفسیر المذکور اعم و
ما حمل بالطول ولذلک حصر القوم الاختلاف المعتبر فی التشکیک فی الثلثة المشهورة ولم یعدوا
الزیادة والنقصان منها وان اراد انها بمعنی اخر من خواص الکیف فغیر معتبر والعجب ان الشدة
بمعنی الذی ارتضاه وهو القائل وهو حصول کمال الطبیعة بمعنی ان یکون بحیث یحمل الی اکثر مما یحمل الیه

ما هو اضعف ليس من خواص الكيف القابل هو اعم مما فيه وهما في الكم فاي معنى حكم انهما
من خواص الكم   ظاهر ان هذا الايراد على تعريف بهمنيار حيث عرف الشدة والضعف
بما يقبل الزيادة والنقصان وهو خلاف التحقيق فان الشدة والضعف على ما حقق في موضعه
من خواص الكيف والزيادة والنقصان من خواص الكم فيفسر الشدة والضعف بما يقبل
الزيادة والنقصان والتمثيل بالطول مخالف للتحقيق بل للعرف العام ايضا اذ لا يقال في المتعارف
ان خط الطول اشد من خط القصير بل يقال انه ازيد منه والترديد الذي ذكره خارج عن نهج
الاستقامة لان حاصل الايراد ان تفسيره بالشدة والضعف بقابل للزيادة والنقصان وهو
خلاف العرف الخاص والعام ولا ارتباط لما في جوابه ان الشدة والضعف بتفسيره ليسا
مخصوصين بالكيف نظير ذلك ان يفسر احد الكم بما يشمل الكيف فيقول مثلا الكم عرض لا يقتضي
لذاته نسبة فيورد عليه انه يدخل فيه الكيف وهو ليس كما فيقال في جوابه ان اردتم انه
ليس كما بهذا التفسير فممنوع ضرورة انه كم بهذا التفسير وان اردتم انه بمعنى اخر ليس كما فغير مفيد
ولا يخفى ما في ذلك من الانحراف والاعوجاج على من له طبع سليم وذهن مستقيم واما ما ذكره
في معرض التعجب من ان الشدة بالمعنى الذي ارتضيه ليس من خواص الكيف فامر عجيب في نفسه
ولكن ليس عجيبا منه فان ما ذكره في التوجيه المذكور توجيه له بحيث يندفع عنه الايراد المذكور
المشهور وهو انه يلزم ان يكون اكثر الذاتيات مقولا بالتشكيك واورد عليه انه غير مانع
لدخول الزيادة والنقصان فيه ولا يلزم من رفع فساد عن تعريف ان لا يرد عليه فساد آخر
اصلا فمن اين علم ان ارتضاء ذلك التعريف من جميع الوجوه مع تصريحه بانه يدخل فيه الزيادة والنقصان
وانه خلاف التحقيق ولي من وجه كلما توجه يندفع عنه بعض ما يتوجه عليه من الفساد ثم اورد عليه
فسادا آخر بل نسبه البعض الى السخف بان يقال هذا ايراد على التوجيه المرضي له فالقدح فيه
قدح فيما ارتضاه ما اظن عاقلا يتوهم ذلك   فانه في الوجود الواجب اولى
واقدم واشد قال بهمنيار في المقالة الخامسة من كتاب التحصيل ثم الوجود بما هو وجود
لا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم
والتأخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان وبعضهم عدم اختلافه بالشدة والضعف
بما ذكرناه من ان معيار ذلك صحة استعمال افعل التفضيل فلا يصح ان يقال فرس اشد من فرس اخر
في الفرسية فقد اورد عليه المحقق الدواني بان عدم الاطلاق العرفي بعدم استعمال اسم

اسم التفضيل لا يستلزم ولا يقتضي من جوع فدعوى ان وجود الواجب ليس اشد من وجود الممكن
مستندا بانه لا يصح ان يقال وجود الواجب اشد من وجود الممكن غير تام لانا نمنع لا نسلم
ذلك لا نسلم هذا قيل فيه بحث اذ المراد بصحة استعمال اسم التفضيل ان الطبع السليم والعقل
المستقيم يجوز استعماله في بعض الصور وينكره في بعض حتى اذا استعمل في الصورة الاولى
يعقله الفطرة ولا تمجه وتذعن له واذا استعمل في الصورة الثانية لا تعقله وتمجه وتمنعه
ثم اذا تتبعنا الصورة الاولى وفتشنا عن احوالها وجدنا ان المفضل والمفضل عليه فيها متفاوتان
بالكمال والنقصان وان هذه الصيغة تعبر عن هذا التفاوت فجعلنا استعمال الصيغة المذكورة
معيارا او مادة للتفاوت بالكمال والنقصان وليس المراد ان اهل العرف يستعملون
هذه الصيغة في بعض المواضع دون بعض آخر ليعلم من هذا ان هناك تفاوتا بالكمال والنقصان
حتى يرد بان الحقائق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية بل المراد انهم بمقتضى طباعهم المستقيمة
يستعملونها في بعض الصور ويقصدون بها التفاوت بالكمال والنقصان دون بعض
ولا يحصل ذلك ملحه دون لحه مثلا يأبى الفطرة ان يقال [illegible] اشد من [illegible]
[illegible] كما يأبى ان يقال ان الثلث ازيد [illegible]   نعم بعد تسليم
ان مفهوم اسم التفضيل هو الرجحان في المشتق منه بحسب الشدة والضعف وبحسب الزيادة
والنقصان فمن يقول بالرجحان المذكور فيه يجوز استعماله قطعا مثلا من يجوز الرجحان في الوجود
بحسب الشدة والضعف يجوز استعماله فيه قطعا اذ القول بالرجحان المذكور هو بعينه
القول بتحقق مفهوم الصيغة على هذا التقدير من غير فرق فما جعله معيارا هو بعينه ما جعله
كانه قال معيار الرجحان في الشدة والضعف هو تحقق الرجحان في الشدة والضعف وذلك تام
ثم فيما ذكره نسبة مولانا الذين جوزوا التفاوت في الوجود بحسب الشدة والضعف
الى عدم سلامة الفطرة والى ذلك وما ذكره من ان اهل العرف بمقتضى طباعهم المستقيمة
يستعملونها في بعض الصور دون بعض لا ينفعه لان اهل العرف انما يطلقون الالفاظ
لافادة ما اعتقدوه فاذا اعتقدوا ان شيئا كالزمان الممتد موجود اطلقوا اسم الموجود
عليه وان لم يكن موجودا في الواقع كما دل عليه البرهان ولذلك يطلقون الخلاء على ما ليس
جسم محسوس وان كان مملوا بالهواء لعدم علمهم بوجود الهواء والى غير ذلك من المواضع التي
يعتقدون فيها خلاف الواقع ويطلقون الالفاظ على وفق ما اعتقدوه ففي تحكيم الامر

الى العرف وتحكمه رد الى الجهالة اذ يحتاج الى بيان انهم لم يخطئوا في هذه المادة واخطئوا في تلك
المواد من الجائز ان يكون قد اخطئوا في تلك المادة كما اخطئوا في الاباء عن اطلاق العالم
والقادر على من لا يقوم به العلم والقدرة على ان ابا الفطرة من ان يقال ان بيت ارأن
بيت تراءت في محل المنع وان سلمنا انه خلاف التحقيق واما المثال الآخر فان ابها الفطرة
فيه لا انباه في نظائره فتفطن   فيما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر فلم يتم التعريف
لا يشمل كثيرا مما عدوه من المعقولات الثانية كالجزئي والكلي والشيء ونظائرها وتعريفهم
من القدماء سواء انها العوارض العقلية التي لا تحاذى بها امر في الخارج وقد عدوا منها الكلي
والجزئي والعينية والشيء والذات والمهية والعلة والمعلول والممكن ونظائرها والمفهوم في ذلك
في عد بعض المذكورات منها في الكتاب وجمهور المتأخرين فسروا ذلك بوجه يخرج عنه
اكثر ما عده القدماء منها حيث اشترطوا ان يكون تعقل المعقول الثاني بعد تعقل شيء آخر على
الوجه المسمى ويخرج بذلك كثير من الامور المعدودة منها كالكلي والجزئي والقضية والشيء
والعلة والمعلول ونظائرها وحملوا العوارض العقلية على ما يقابل العوارض الخارجية ولوازم المهية
وارادوا بالعوارض الخارجية ما لو حمل على معروضها لصدق القضية خارجية فكل ما هو كذلك
من المعدودات منها يخرج عنها ومثل الجزئي والشيء والعلة فيكون بهذا القيد خارجا ايضا
ضرورة ان زيدا جزئي وشيء وعلة في الخارج ثم راوا خروج هذه الامور عنها اعرض بعضهم
على القدماء بعدهم هذه الامور منها كما فعله الشارح وبعض آخر ارتكبوا تكاليف بعيدة
ليندرج هذه الامور منها ولم يتفطنوا على ذلك   ما يوهمه من خروج الكلي والجزئي
عن التعريف المذكور غير مسلم فان الكلية والجزئية صفتان للصورة الذهنية اعني المهية
باعتبار وجودها في الذهن فليس زيد جزئيا في الخارج بل الحاصل منه في الذهن وهو
الصورة الشخصية جزئي وقس عليه الكلي بل الامر فيه اظهر اذ من البين ان المهية الخارجية ليست
في الخارج كليا كما ليس جزئيا بل هو بحيث اذا وجد في العقل يتصف بالكلية قال الشيخ ابو العباس
اللوكري في بيان الحق ان الجنس الطبيعي هو الحيوان بما هو حيوان الذي يصلح ان يجعل للمعقول الثاني
الذي هي الجنسية فانه اذا حصل في الذهن معقولا صلح ان يعقل له الجنسية ولا يصلح بما هو
متصور من زيد ولا للمتصور من الانسان فيكون طبيعة الحيوانية الموجودة في الاعيان تفارق
بهذا العرض طبيعة الانسانية وطبيعة زيد اذ هو بحيث اذا تصور صلح ان يلحقه عموم بهذه الجنسية و

وهو الجنسية وليس له الصلوح لها بحال فقولهم الجنس الطبيعي يعنون به الشيء الطبيعي الذي
يصلح ان يصير في الذهن جنسا وليس هو في الطبيعة هذا كلامه واما الشيء فهو يساوق الموجود
والبحث في كونه عارضا ذهنيا كالبحث في الموجود وتحقيق ذلك في موضعه واما العلية
فان اريد به التأثير والاستتباع بالفعل فلا شك انه من اللواحق الخارجية لكن القوم لم يريدوا
ذلك بل ارادوا به كون الشيء بحيث لو وجد في الخارج تبعه شيء آخر ولو لم يوجد فيه لم يتبع
وليس ذلك من اللواحق الخارجية اصلا والتعريف الذي نسبه الى المتأخرين وهو بعينه التعريف
الذي ذكره القدماء ويظهر ذلك بنقل كلامهم في هذا المقام قال الشيخ ابو العباس اللوكري
في الفصل الثاني من منطق كتابه بيان الحق ان مهيات الاشياء قد يكون في الاعيان وقد يكون في التصور
فيكون لها اعتبارات ثلث اعتبار المهية بما هي كذلك واعتبارها من حيث هي في الاعيان فيلحقها
اعراض تخص وجودها ذلك واعتبارها من حيث هي في التصور فيلحقها مثل الوضع والحمل
ومثل الكلية والجزئية في الحمل والذاتية والعرضية في الحمل وغير ذلك مما سيعلمه فليس في الوجود
الخارجية ذاتية ولا عرضية حملا ولا كون الشيء مبتدا ولا كونه خبرا ولا قياسا ولا غير ذلك
واذا اردنا ان نفكر في الاشياء ونطلبها فيحتاج ضرورة الى ان ندخلها في التصور فيعرض لها
ضرورة الاحوال التي في التصور فيحتاج ضرورة الى تعرف الاحوال التي لها في التصور وتحن نروم
بالفكرة ان ندرك المجهولات وان يكون ذلك من المعلومات فالامور انما يكون مجهولة بالقياس
الى الذهن لا محالة وكذلك انما يكون معلومة بالقياس اليه والحال والعارض الذي نعرض لها
حين ننتقل من معلومها الى مجهولها هو حال وعارض يعرض لها في التصور وان كان لها في ذاتها
موجود امع ذلك ثم قال فاذن موضوع المنطق عوارض الموجودات التي متى كانت
في التصور من حيث يكون على نحو وجهة يكون ذلك النحو والجهة موصلا لصاحب التصور
من معلوم الى مجهول فيعنون عوارض الموجودات تجري مجرى الجنس وبقولنا متى كانت في التصور
فصل يميز ذلك عن العوارض التي تكون للموجودات في غير التصور هذا كلامه وقد صرح
بان المعقولات الثانية التي هي موضوع المنطق على ما تقرر عندهم هي عوارض المهيات من حيث وجودها
الذهني بخصوصه وقد صرح بعدم شمولها للوازم المهية وعوارض الوجود الخارجي وهو بعينه
ما ذكره المتأخرون وموافقة ما في الشفاء ومختصر ابه كتحصيل بهمنيار فلعل من نسب الى
احد من القدماء ورد خلاف ذلك لعله وراه من افلاطون القبطي فان ما وشاه

عن القدماء ما نقلناه على ان ما ذكره من انها العوارض العقلية التى لا تحاذى بها امر فى الخارج
منطبق على تعريف المتاخرين بل هو هو اذ المراد بالعوارض العقلية ما يكون عروضه
بحسب الوجود العقلى ولما كان لوازم الماهيات ايضا عارضة بحسب الوجود الخارجى احترز عنها
بقيد عدم المحاذات للامر الخارجى فكانه قيل هى العوارض التى يختص عروضها بوجود
معروضاتها فى العقل ثم قال صاحب العقل واما قول ارادوا القدماء بالعوارض ههنا
ما هو عارض مطلقا اى بالقياس الى جميع افراده الواقعة فى نفس الامر فلا يدخل فيه مثل
الحيوان العارض للناطق لانه ليس عارضا للانسان بل هو ذاتى له وقيدوا العارض
بالعقلى وارادوا به ما يقابل العارض فى نفس الامر لان المعقولات الثانية لما كانت محمولة
على معروضاتها بالمواطاة كان عينها ومتحدة معها فى نفس الامر فيمتنع ان يكون عارضة
لها فيها وانما كان عروضها لها بحسب اعتبار العقل فان العقل اذا اعتبر المعروض مع قطع النظر عن
غيره يجده فى هذه المرتبة عاريا عن العوارض وفى المرتبة التى بعد هذه المرتبة معروضا له
كما حققناه فى عروض الوجود وارادوا بقولهم لا تحاذى بها امر فى الخارج ان لا تكون
مبدء موجودا فيه ليخرج مثل الاسود والمتحرك اذ السواد والحركة موجودان فى الخارج
وانما سموها معقولات ثانية لان العقل يجدها فى المرتبة الثانية وفى المرتبة الاولى يجد
العقل المعروضات بذواتها يكون خلوا عنها وانما هى عوارض والعوارض تابعة للمعروضات
وتواليها وان لم تسم عوارض ثانية لانه تبادر منه ان يكون عروضها بحسب نفس الامر
وليس كذلك لما عرفت من مثل مفهوم الشيء فانه لا يكون ذاتيا لشيء من افراده الواقعة
فى نفس الامر ومتحد مع الاجزاء فيها عارض لها بحسب الاعتبار الذهنى حتما فالنسبة
التى هى مبدؤه معدومة فى الخارج فالمعتبر الشيء من المعقولات الثانية المستندة
الى المعقولات الاولى وحكمه حكم الكلى والجزئى والجنس والنوع فليس فى الموجودات
موجود هو شيء بل الموجود اما انسان واما فلك ثم يلزم معقولية ذلك ان يكون
وكذلك الذات وكذلك الموجود بالقياس الى اقسام الذات وقول المص ولا شيء مطلقا
اشارة الى ان الشيء ليس بماهية شيء من افراده فانه لا شيء مطلقا فى الوجود حتى كان مفهوم
الشيء عين الموجودات اشياء مخصوصة لكل منها ماهية قد عرض لها مفهوم الشيء بحسب الاعتبار
العقلى واطلق الشيئية على الشيء مسامحة كما اطلق الوجود على الموجود وعلى هذا يسقط ما اورده

الشارح على كلام المص كما لا يخفى   من البين ان مراد القوم بالعارض ههنا الخارج
المحمول ولا شك ان المعقولات الثانية بالنسبة الى افرادها كذلك بحسب نفس الامر ضرورة
ان الكلى مثلا خارج من طبيعة الانسان ومحمول عليه فى نفس الامر فكيف يصح ان يراد بالعارض
العقلى فى تعريفها ما يقابل العارض فى نفس الامر وما ذكره فى بيان امتناع كون المعقولات
الثانية عارضة لافرادها بحسب نفس الامر يجرى فى جميع العوارض فان الضاحك مثلا متحد مع
افراده وعينها فى نفس الامر كالكلى بالنسبة الى الطبائع بناء على ما ذكره من ان الحمل مواطاة يستلزم
العينية فيلزم ان لا يكون شيء من العوارض عارضا بحسب نفس الامر فعلى انا نقول ان اراد
بكون المعقولات الثانية عين افرادها ومتحدة معها فى نفس الامر انه فى نفس الامر بوجه من الوجوه
فهم وكيف يتوهم ذلك مع ان احدهما امر عقلى غير موجود فى الخارج حقيقة والاخر امر موجود فيه
ولو لم يكن بينهما فرق اصلا بحسب نفس الامر لم يكن احدهما من المعقولات الثانية دون الاخر
وان اراد بينهما اتحادا بوجه من الوجوه فمسلم ولا ينافى الامتياز بينهما فى نفس الامر كالامتياز
فى الامور المتصفة باى انحاء الوحدة كالوحدة بالموضوع والوحدة بالتعلق على ما فصلوه
فى موضعه فكما ان وحدة الثوب والثلج من حيث انهما ابيض ووحدة الضاحك والكاتب
من حيث انهما محمولات على زيد لا تنافى الامتياز بينهما بحسب نفس الامر كذلك لا تنافى وحدة العارض
مع المعروض الامتياز بينهما بحسب نفس الامر فان ذلك ضرب من الوحدة بالعرض على ما نص عليه
الشيخ فى الشفاء بل نقول لما كان العارض ههنا بمعنى الخارج المحمول فاتحاده مع افراده
محض معنى العروض فكيف يتوهم انه ينافيه ثم نقول المشهور بين القوم ان موضوع المنطق هو
المعقولات الثانية من حيث الايصال فلو كان المعقولات الثانية شاملا للعوارض الذهنية وغيرها
من العوارض التى لمبدائها وجود خارجى كما توهمه كان الواجب ان يخص ما القسم منه اعنى العوارض
الذهنية ويجعل مع قيد الايصال موضوع المنطق لا ان يجعل موضوعه المعقول الثانى من باب الحكمة
اذ على هذا التقدير يكون موضوع المنطق نوعا خاصا من المعقولات الثانية فيكون الاعم موضوع المنطق
هو المعقولات الثانية من قبيل ان يجعل موضوع الطبيعى هو الموجود من حيث الحركة والسكون
وذلك مستقبح عندهم وعند الطبع السليم اذ الوظيفة تعيين ذات الموضوع ثم تعديد ما الحيثية
ان صح اراده كما سلكوه فى بيان موضوعات العلوم مثلا جعلوا موضوع الموسيقى النغم من حيث يعرض
لها النسبة التأليفية اللازمة او المنافرة ولم يجعلوه الموضوع من باب الحكمة وموضوع الطب بدن الانسان

افراده

الموضوع

من حيث يصح ويزول عن الصحة ولم يجعلوه الجسم الطبيعي من تلك الحيثية وموضوع الفقه فعل
المكلف من حيث يحل ويحرم ويصح ويفسد لا الموجود من تلك الحيثية وكذا الموضوعات في سائر
العلوم عينوا ولا ذات الموضوع على الوجه الخاص ثم ان احتيج الى التقييد بالحيثية قيدوها بها ولم يعبروا
عنه بالامر العام مقيدا بالحيثية اعتمادا على ان الحيثية لا توجد الا في الامر المخصوص الذي يندرج
تحت ذلك العام كالنغمة في الموسيقى وبدن الانسان في الطب وفعل المكلف في الفقه بل نقول
لما كان موضوع المنطق هو العوارض الذهنية بالمعنى المقابل للعارض للماهية والعارض بحسب الوجود
الخارجي فقط فلا حاجة في بيان موضوع المنطق الى تصوير المعقولات الثانية بالمعنى الذي
توهمه هذا القائل بل انما يحتاج فيه الى بيان العوارض التي هي محمولات القضايا الذهنية وتلك
اخص من المعقولات الثانية هذا القائل على انك عرفت تحقيق المعقولات الثانية من كلام
اللوكري وغيره على وجه يندفع به الاوهام هذا ثم ان له بعد ان عرف المعقولات الثانية
بقوله وهي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر ذكر في الحاشية انه قد يتوهم انه لا بد من قيد اخر
لاخراج الاضافات اعني قولنا ولا يحاذي امرا في الخارج ولا حاجة اليه لان الاضافات
وان صدق عليها انها لا تعقل الا عارضا لامر اخر لكن لا يصدق عليها انها لا تعقل الا عارضة
لمعقول اخر لان حاصله ان يكون منشأ العروض العارض وجود المعروض في العقل والاضافات
ليس منشأ عروضها وجود معروضها في العقل كيف وكل ما يكون منشأ عروضه وجود معروضه
في العقل لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج بل يجب ان يكون في المرتبة الثانية من التعقل وهي
المعقولات الثانية انتهى كلامه ونقل عنه ان فيه تعريضا على الاستاد قدس سره قد كرر في الحواشي
التعريفات الذي ذكرها والذي يستنبط من كلامه يظهر سقوط ما اورده الشارح عليه واوجب
الكلام فيها فمن اراد ذلك فليرجع اليها والمعترض نقل بعض ما ذكره هناك وهو ما ذكرت
من ان السيد قدس سره عرفها في حاشية المطالع بما يعرض الماهية بحسب الوجود الذهني
اعني الوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضه ثم قال وتسمى معقولات ثانية لانها في المرتبة
الثانية من التعقل الا ترى انه لا يمكن ان يعقل معنى الكلية الا بعد تعقل مفهوم يعتبر عروضها له
ولا يستقيم هذا التعريف نعم تحقيق المقام ان العوارض الذهنية لما لا يجوز ان يتحقق تعقلها الا بعد تعقل
معروضاتها والاضافات الجزئية لا تعقل ويحتاج بدعوى الحصر الاستقرائي كما في دعوى انه لا شيء
من المفهومات اعرف من الوجود انتهى ما نقله المعترض واعترض الا انه ان ليس في هذا التعريف

بل فيه اشكال من وجوه الاول ان الكلية من افراد المعرف كما اعترفت ولا نسلم ان لا يمكن تعقلها
الا بعد تعقل المضاف وهذا ظاهر والثاني انه يلزم بمقتضى هذا التعريف ان لا تكون الشيئية والتجرد
ونظائرهما من المعقولات الثانية بناء على ان ليس للوجود الذهني مدخل في عروضها مع ان القوم
صرحوا بانها منها والثالث انا لو سلمنا ان تعقل الكلية بعد تعقل معروضها فذلك غير مفيد
اذ ما هو من موضوعات المنطق ويبحث المنطقي عنه وعن افراده هو الكلي لا الكلية ولا خفاء
في ان تعقله لا يلزم ان يكون بعد تعقل معروضه ولا يلزم من كون تعقل الكلية العارضة له
بعد تعقل معروضها ان يكون تعقله ايضا كذلك فيلزم خروجه عن التعريف المذكور وكذا
حال الجنس والنوع والفصل والعاص وكثير من موضوعات المنطق فيلزم ان يكون خارجة
عن التعريف وقد ظهر من ذلك انه لا يظهر بعد تعقل العارض في صورة من الصور عن تعقل
موضوعه فكيف يستقيم ان تدعي الحصر الاستقرائي في ذلك المنع الذي صدر الكلام
غير موجه لان حاصله منع كون التعريف جامعا مانعا على انا لا نسلم ان الكلية يصدق عليها
هذا التعريف مع انه من افراد المعرف وقد اطبق العلماء على انه لا بد في القدح في التعريف
جمعا ومنعا من شاهد كما مر ان الاتم منشأ هذا المنع العدول عن كون الكلية امرا نسبيا
لا محصل له لامكان فرض شركة الصورة العقلية بين كثيرين ولا شك ان تعقل النسبة
فرع تعقل المنتسبين ومتاخر عنهما ومن العجب انه حمل المضاف اليه ههنا على ما هو مصطلح
النحاة وادعى الظهور في عدم لزوم تعدد تعقله على تعقل المضاف اليه مع ظهور ان المحكوم
عنه معنى اضافي باصطلاح القوم متوقف تعقله على تعقل اطرافه واما الايراد الثاني
فمدفوع بما حقق ان الوجود والسلبية ليسا من العوارض الخارجية بل من العوارض الذهنية
وبالجملة انما يتوجه ذلك ان لو ثبت بالدليل ان السلبية ليست من العوارض التي لخصوص الوجود
الذهني في عروضها مدخل وهو محل المنع واما التجرد فقد عرفت انها من العوارض الذهنية
واما تعلم انه اذا كان الكلية من الاضافات المتاخرة في العقل عن المعروض كان تعقل الكلي
المشتمل عليه متاخرا عنه فلا يلزم خروجه عن التعريف كما ذكره بعد التنزل عن المنع المحرر
وقس عليه حال النوع والجنس والفصل والعاص وسائر موضوعات المنطق نعم يبقى المناقشة
فيما ذكروه في وجه التسمية اذ لا دليل على ان العوارض الذهنية كلها امور نسبية حتى يصح الحكم الكلي
بتوقفها في العقل على تعقل معروضها ويندفع بالاستقراء كما ذكرته من النظر في احوال

فقد ظهر من ذلك اندفاع الاوهام التي ابداها هذا القائل ثم ان غرض من نقل التعريفات كما اشار
عدم ورود ما اورده الشارح على الاستاد قدس سره من ان يتوهم الاحتياج الى العقل
المخرج للاضافات مع عدم الاحتياج اليه في الواقع كما زعمه الشارح واما دفع الشبهة التي ذكرها
هذا القائل فلم يكن لمقصد اليه على انها مندفعة بأسرها كما عرفت ثم نقل المعترض عن بعض الافاضل
ان القوم اعتبروا في المعقولات الثانية امرين احدهما ان لا يكون الشيء معقولا في الدرجة الاولى
وهو المراد بالثانية والثاني ان لا يكون في الخارج ما يطابقه ولاحظوا في تعريفها اعتبار هذين
الامرين فاشاروا الى الاول بقولهم ما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن والى الثاني
بقولهم ولا يوجد في الخارج ما يطابقها فدلالته على الثاني ظاهرة واما دلالته على الاولى فمبنية على ان العوارض
الذهنية يحتاج في التعقل الى تعقل معروضاتها الذهنية كما تحتاج العوارض الخارجية في وجودها
الخارجي الى وجود معروضاتها الخارجية واعترض عليه بان فيه نظرا اذ اللازم ان العوارض العقلية
تتوقف في التعقل على تعقل معروضاتها ووجودها في الذهن ولم لا يجوز ان يعقل مجردة عن تعقل
معروضاتها الذهنية غاية انها تتوقف في عروضها على حصول معروضاتها في الذهن وهو لا يستلزم
توقف تعقلها على تعقل معروضاتها وانما يلزم ذلك لو توقف تعقل تلك العوارض على عروضها
لمعروضاتها وهو ممنوع فان المعلوم بالبداهة ان المعروضات الذهنية اذا حصلت فربما يعرض
لها العوارض واما ان العوارض اذا حصلت في الذهن فيلزمها العروض والتوقف فلا ثم تلك
فان قلت العارض الخارجي يحتاج في وجوده الخارجي الى معروضه كما صرح به فكذا العارض
الذهني يحتاج في عروضه الذهني الى وجود معروضه الذهني فلا فرق بينهما بديهة وخصوص الوجود
لا مدخل له في احتياج العارض قلت الفرق بينهما ان معروض العارض الخارجي محل العرض
ولذلك حكموا بان العرض محتاج الى معروضه الذي هو معروضه ومحله بخلاف العوارض الذهنية
اذا حصلت في العقل فان محلها باعتبار هذا الحصول هو العقل دون معروضاتها فلا يلزم الاحتياج
في وجودها في العقل الى محلها الذي هو العقل العوارض الذهنية التي هي نسب واضافات
ولا شك في انها تتوقف تعقلها على تعقل معروضاتها وما هي متعلقة بها كما سبق من الكلي
والجزئي وغيرهما واما الوجود فان فسر بالكون في الخارج او في الذهن او في احدهما فكذلك
هي من النسب الموقوف تعقلها على تعقل اطرافها وقيل انه لا يمكن تعقله الا مقيدا كما سبق
ولو اجمالا كما ذكره الاستاد قدس سره فكذلك وان مع ذلك انه فبقي المنع المجرد ثم

ثم لو سلم ذلك لم يكن من المعقولات الثانية ولا يلزم منه اختلاف التعريف فان من جعله
من المعقولات الثانية زعم انها لا يمكن تعقله الا مقيدا فاذا ثبت عليه فساد هذا الزعم رجع
عنه وتعرف انه ليس من المعقولات الثانية زعم انه لا يمكن تعقله الا مقيدا فاذا ثبت عليه فساد
هذا الزعم رجع عنه وتعرف انه ليس من المعقولات الثانية الى وكذا الحال في نظائره كالشيئية
وغيرها والحاصل انه لا يلزم بمجرد هذا المنع فساد التعريف اذ حاصله منع صدق التعريف على بعض
المفهومات مع حكمهم بانه من المعقولات الثانية وقد علمت ان منع الجامعية والمانعية في التعريف
غير موجه وحكمهم بانه من المعقولات الثانية مبني على اعتقادهم عدم امكان تعقلها بدون
تعقل المعروض وهم مدعون البداهة في ذلك فما لم يثبت امكان تعقله بدون المعروض لم يثبت انه
ليس من المعقولات الثانية وبعد ثبوت ذلك لا يلزم فساد التعريف كما عرفت هذا وما ذكر
في جواب السؤال من الفرق انما يصح اذا كان بالاحتياج تعقل العوارض الذهنية
الى تعقل معروضاتها مبنيا على القياس وليس في كلامه تصريح بذلك لجواز ان يكون الشبهة
في مجرد التوقف هو العروض لكون مبنيا على انها اما نسب واضافات ولا شبهة في توقف
تعقلها على تعقل طرفيها اعني المعروض والمنسوب اليه واما في غيرها فلكن لا يمكن تعقلها بدون
تعقل معروضاتها كما ادعوا الشبهة في الوجود والشيئية وادعوا البداهة في ذلك وغرض القائل
توجيه كلامهم بما يوافق مدعاهم ولم يصرح بان الامر كذلك في الواقع بل ذكر ان هذا
مبني على احتياج العوارض الذهنية في العقل الى تعقل معروضاتها وهذا صادق سواء تحقق
الاحتياج المذكور او لم يتحقق فلا يستقيم مطلقا قيل قال بعض الفضلاء هذا التفريع
على المجموع قوله فليست الشيئية متأصلة في الوجود بل هي عارضة للموجودات المتأصلة في العقل
لا على مجرد قوله فليست متأصلة في الوجود لظهور ان عدم الشيئية لا يستلزم عدم مفهوم الشيء المطلق
الا على تقدير ان يكون الشيئية جزءا من مفهوم الشيء كالوجود من مفهوم الموجود وهذا ما يحقق على تقدير
الترادف بين الوجود والشيء وليس كذلك كما ليس واما اذا كان التفريع على المجموع فذلك المعقول
يكون حاصل المعنى ان الشيئية اذا كانت معدومة وكانت من العوارض الذهنية للموجودات
يكون مفهوم الشيء المطلق غير موجود ولا شك في صحته لظهور ان الشيئية اذا كانت معدومة
مع كونها من العوارض الذهنية تكون معدومة بجميع اجزائها فيكون معدومة بجميع اجزائها اذ العوارض
الذهنية لشيء تكون عارضة له في الذهن بجميع اجزائها فيكون معدومة بجميع اجزائها فيكون مفهوم الشيء

لا لان مبدأ الوقوف ثم

الذي هو جزء مفهوم السلبية معدوما وهذا التوجيه ليس بعيدا عن عبارة الحاشية والشرح
وكذا من عبارة المتن وفيه بحث لبعد هذا التوجيه لفظا ومعنى أما بعده لفظا فلما مر سيما
من متن الكتاب وأما معنى فلوجوه منها أن مفهوم الشيء المطلق يصدق أن يحمل إيجابا على الموجودات
الخارجية بالمواطاة حملا خارجيا كقولك زيد شيء في الخارج والحمل المذكور يستدعي اتحاد
الموضوع والمحمول في الخارج كما لا يخفى فيكون مفهوم الشيء متحدا مع زيد في الخارج فكيف لا يكون
موجودا فيه وأيضا لما كانت الأشياء المخصوصة موجودة في الخارج قطعا فلو لم يكن الشيء
مطلقا موجودا فيه لزم تحقق الخاص بدون العام وهو سفسطة فلا خفاء في أن المطلق موجود في الخارج
وإنما الكلام في أن اتصافه بالعموم والإطلاق هل هو في الذهن أم في الخارج ومنها أنه
لا يلزم من انتفاء السلبية في الخارج على تقدير أن يكون جزءا من مفهوم الشيء انتفاء الشيء كما أن
الوجود جزء تحليلي من الموجود بناء على أن معنى المشتق أمر مجمل لا مابه له المبدأ كما عرفت
ولا يلزم من انتفاء الجزء التحليلي انتفاء الشيء ألا يرى أن العمى معدوم في الخارج والأعمى موجود
ومنها أن غاية ما يلزم من كون السلبية عارضة في العقل لجميع أجزائه أن يكون كل جزء منها
موجودا في الذهن ولا ينافي ذلك أن يكون بعض أجزائها موجودا في الخارج أيضا فلم لا يجوز
أن يكون الشيء موجودا في الخارج فلم يكن ما ذكره الشارح متجها فالصواب أن يجعل قول المصنف
مطلقا إلخ تفريعا على قوله والشيئية من المعقولات الثانية وليست متأصلة في الوجود فإنه
إذا أطلق الشيئية على الشيء على التسامح المعهود عندهم وأشار بالتفريع المذكور إلى أن ماهية الشيء
من أفراد كما صلناه إذ المعقولات الثانية يلزم أن يكون كذلك وهو مرتبة ما ذكره الشارح
فما نقلناه عنه من قوله وليس في الموجودات موجود هو شيء وهو يكون ملائما لقوله لكن في بعض
خصوصياته الماهيات عارية الملائمة كما لا يخفى لأنه لا يعرض لفظا لأسماء من لفظ المتن إذ
عبارة المتن هكذا إذ الشيئية من المعقولات الثانية وليست متأصلة في الوجود فلا شيء مطلقا
ولا ريب في صحة تفريع عدم تأصل المطلق في الوجود على مجموع ما سبق ولما كان كونه من المعقولات
الثانية وكونه عارضا للموجودات المتأصلة في العقل واحدا بالمآل تابع التعبير عن الأول
بالثاني على أن كلام القائل في توجيه عبارة الشرح والمتن في عبارته متأخر عن مجموع قوله
فلأن السلبية متأصلة في الوجود بل هي عارضة للموجودات المتأصلة في العقل ولا يلزم
بعده معنى إذ لا يلزم أن الشيء المطلق يحمل على الموجودات الخارجية حملا خارجيا لجواز أن يكون

ذهنيا كما حققه الأستاذ قدس سره في حمل الموجود الخارجي على موضوعاته وقولك زيد شيء
في الخارج كقولك زيد موجود في الخارج بناء على أن الخارج ظرف المحمول لا ظرف الاتحاد والحمل
الخارجي يستدعي أن يكون الخارج ظرف الاتحاد وذلك من الظاهر مشهور وفي تصانيف
الأستاذ مذكور ولئن سلمنا صدق الحمل الخارجي فلا يلزم منه وجود مفهوم المحمول بالذات
فإن الأعمى محمول على زيد الموجود في الخارج حملا خارجيا مع أن طبيعة الأعمى ومفهومه ليس موجودا
خارجيا بالذات بل بالعرض فإن معنى الحمل مطلقا الاتحاد لا الاتحاد في الذات بالذات بل
ذاته بها واتحاد العرض بمعروضاتها واتحاد معروض عارض واحد وفي الاتحاد الذاتي
يستلزم وجود أحد المتحدين وجود الآخر دون سائر الاتحادات إذ لا يلزم من اتحاد المعروض
في العارض أن يكون وجود أحدهما يستلزم الوجود الآخر حقيقة نعم إذا وصف أحدهما
الآخر بالوجود بمعنى أن ما هو متحد معه بوجه ما موجود وذلك ليس وجوده بالحقيقة وقوله والصواب
توهم فاسد إذ لا يلزم من تحقق الخاص بخصوص الوجود تحقق العام بذلك الوجود بأصالة كما لا يلزم
من تحقق الإنسان مثلا في الذهن تحقق جميع الأمور الصادقة عليه بحقيقة كالممكن والوجود والشيء
وغيرها من المفهومات الغير المتناهية نعم يمكن أن يوصف تلك الأمور الصادقة بالوجود بناء على أنها
متحدة بنحو من الاتحاد مع الإنسان الموجود حقيقة في الذهن وذلك الاتصاف عرضي وقوله
ولا خفاء في أن المطلق موجود في الخارج وهم على وهم وقوله إنما الكلام في أن اتصافه
بالعموم والإطلاق إنما هو في الذهن ثم لا يخفى أنه لا فرق بين المجمل والمفصل إلا في نحو العلم
فإذا كان المفصل مركبا من المعدوم في الخارج والموجود كان مجمله غير موجود في الخارج بديهة
ثم فلا يجديه كونه جزءا تحليليا ولا ثم أن طبيعة الأعمى موجودة في الخارج كما مر من شبهة
من باب اشتباه المفهوم بما صدق عليه فإن الموجود في الخارج حقيقة هو ما صدق عليه الأعمى
لا طبيعته ولا شك أن المركب إذا كان لجميع أجزائه عارضا ذهنيا يكون كل جزء منها عارضا
ذهنيا فلا يكون جزء منه موجودا في الخارج ضرورة أن الأمر الخارجي لا يعرض الأمر الذهني
دون الخارج لا يقال يجوز أن يكون الأمر الخارجي عارضا للأمر الذهني باعتبار وجوده
في الذهن دون الخارج لأنا نقول الاتصاف بالأمر الخارجي يستلزم وجود ذلك الأمر الخارجي
في الموصوف بحسب وجود ذلك الأمر في الخارج فإنا نعلم قطعا أنه لا يمكن أن يتصف الأمر الذهني
بالسواد مثلا كما قرره الشارح وفصلناه هناك فإذا كان جزء من العارض الذهني موجودا

في الخارج وقد فرض انه عارض لجميع اجزائه لزم اتصاف الموجود في الذهن بالموجود في الخارج
هف وما جعله بعض الاعتراف بان الشيء المطلق ليس موجود في الخارج مع انه صادق على الموجود
الخارجي ومحمول عليه حملا خارجيا فلزم ان يكون موجودا في الخارج على ما اعترف كما صرح
في الحاشية السابقة فكيف يصح التفريع   سواء كانت معقولات اولى في ذكره في الحواشي
انه اذا قيل بوجود الماهية من حيث هي في الخارج كما هو مذهب القدماء ووافقهم المص
كما يصرح به فالحكم لا يعم المعقولات الاولى فان طبائع الاجناس والفصول والانواع
في المآل الحصصية موجودة في الخارج على هذا التقدير واما المعقولات الثانية فليست بموجودة
في الخارج فان الموجودات الخارجية بحسب وجودها في الخارج غير متحدة معها اذ المعقولات
الثانية مسلوبة عنها بحسب هذا الوجود فليس وجودها في الخارج وجود تلك المعقولات ونظيره التوهم
واما تخصيص تسمية التعرض لهما من بين سائر المعقولات الثانية مع اشتراكها في هذا الحكم
لاجل ان بعض الناس يتوهم ان الشيء جنس الاجناس وقد صنف بعض الحكماء رسالة في ورود
ذلك التوهم ونقل في حواشي بعض الكتب ان بعضا توهم ان الشيء المطلق موجود في الخارج
وتسميته الخصوصا فخصص الاشياء واعترض عليه اما اولا فلان الشيخ الرئيس موافق للقدماء
كالمص في ان الماهية من حيث هي موجودة في الخارج كما صرح بذلك في شرح ارادة
الوجود في التصور فقوله الماهية من حيث هي موجودة في الخارج فمحصوره ان لا يشتهر لها امر
في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذا البحث انما هو بناء في العقل فلم يرد بقوله ان طبائع
الكليات مطلقا ليست موجودة في الخارج ان الماهية من حيث هي ليست بموجودة في الخارج
ليتجه عليه ان الحكم لا يعم المعقولات الاولى بل اراد ان الطبائع الكلية حال اتصافها بالكلية ليست
موجودة في الخارج كما هو الظاهر من عبارته فح يعم المعقولات الاولى والثانية جميعا
واما ثانيا فان كثيرا من المعقولات الثانية موجودة في الخارج متحدا مع الوجود فيه كالشيء والجزئي
والذاتي والعلة والمعلول ونظائرها فلا نسلم انها ليست بموجودة في الخارج ولا يلزم
من كونها موجودة في الخارج ان يكون عارضة فيه لانها مما يتحد مع المعروض فلذلك
اقول لا يكون عارضة فيه ولا يجب ان يكون عدم عروضها في الخارج بواسطة انعدامها فيه كما في بعض
من المعقولات الثانية واما ثالثا فلانه قد جعل قول المص فالشيء مطلقا اشارة الى رد
حسبته كما توهم بعضهم وذلك غير مستقيم لان الحيوان المطلق ليس بثابت ومع ذلك جنس

وكذا سائر الاجناس فكيف يرد بها تحته   اما الاول فساقط لان المراد بالماهية
من حيث هي ههنا هو الطبيعة التي هي معروض الكلية في العقل لا بشرط الكلية فان النزاع
انما هو في وجود الكلي الطبيعي بهذا المعنى كما لا يخفى على من اطلع على هذا الموضع من شرح المطالع وغيره
ومن البين ان المتأخرين ومنهم الشيخ لا يقولون بوجود الكلي الطبيعي بهذا المعنى كما صرح ههنا
بل لا يقولون بوجود امر وراء الشخص اصلا حتى قال قائلهم الحق وجود الكلي الطبيعي بمعنى وجود
افراده ومراده الاستدلال على موافقة الشيخ للقدماء في ذلك لا يدل عليه اصلا لان المراد
بالماهية من حيث هي في ذلك المقام هو الماهية لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم ولا يلزم من ذلك
وجود الكلي الطبيعي بالمعنى المذكور اذ الغرض ههنا دفع شبهة تورد على عروض الوجود للماهية
وهي انه لو كان عروضه للماهية بشرط الوجود كان تحصيلا للحاصل او بشرط العدم كان اجتماعا للنقيضين
ودفعه ان عروضه للماهية من حيث هي لا بشرط الوجود ولا يلزم من ذلك وجود امر
وراء الشخص كيف ونسبة ذلك الى وجود الكلي الطبيعي وعدمه على السواء بل مقتضى مذهب الشيخ
والمتأخرين ان يكون المراد ههنا بالماهية من حيث هي الشخص لا بشرط العدم ولا بشرط الوجود كما يظهر
من ملاحظة المقصود ولئن سلمنا ان الشيخ وافق القدماء في ذلك فليس في الحاشية ما يدل على عدم
موافقته اصلا والغرض توجيه كلام المص ولا مدخل لموافقته في حمل كلام المص على ما ذكر
فعلى تقدير موافقته يكون عدم ذكره لانه لا مدخل له في الغرض كيف وتخصيص الشيء بالذكر
لا يقتضي نفي الحكم عما سواه كما اشتهر في الاصول وكذا الثاني فلانا لا نسلم ان شيئا من المعقولات
موجودة في الخارج فانا عرفنا المعقولات الثانية بما لا يصدق على الموجودات الخارجية
كما هو من الموجودات الخارجية خارج عن تعريفها ومع عدم وجودها في الخارج غير موجودة
ولا مستقيم كما لا يخفى وكذا الثالث لانه لا يلزم ان طباع الاجناس والفصول للموجودات
الخارجية موجودة في الخارج كما هو مذهب القدماء والمص ولم يكن الشيء المطلق موجودا في الخارج
لم يكن جنسا للشيء من الموجودات الخارجية كما يوهم بعضهم ونسبة ذلك الى عدم الاستقلال
على عدم الاستقلال لان الحيوان المطلق موجود لا من حيث انه مطلق بل من حيث الطبيعة كما هو
مذهب المحققين القائلين بوجود الكلي الطبيعي في الخارج بالمعنى المذكور   وكل ما هو مميز
فمن قال بعض الافاضل لو توقف التمييز الخارجي على وجود المميز في الخارج لزم ان لا تكون الصفات
الاتصاف العدمية الثابتة للموصوفات في الخارج كالعمى وغيره مميزة بل موضوعاتها في الخارج لان

الخارجي بدون تميز الموصوف عن الصفة في الخارج غير معقول وفيه بحث لانه ان اراد
ثبوت الصفات العدمية للموضوعات في الخارج عدم ثبوت ملكات تلك الصفات لها
فيه حتى يكون ثبوت العمى مثلا عبارة عن عدم ثبوت البصر فذلك لا يستدعي تميز الصفة
عن الموصوف في الخارج بل يقتضي وجود سمائه فان اراد المنع عدم الملكات في الخارج
بالموصوف حتى يكون بينهما نسبة في الخارج فسوبها ثم والسند ظاهر على التميز دون التميز
مع الصدق ذكره وكل ما ذكر في اثباته غير مسموع حاصل هذا الجواب ان ثبوت الصفات
العدمية للموصوفات عبارة عن عدم ثبوت الملكات وذلك لا يقتضي ثبوت الموصوف
والصفة واجب بعلم فساده اذ لو كان كذلك لم يكن بين الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة
فرق في اقتضاء وجود الموضوع وذلك باطل بل الوجه في الجواب ان يقال ان ثبوت الصفات
العدمية للموضوعات في الخارج مثلا عبارة عن كون تلك الموضوعات بحيث يصح انتزاع
تلك الصفات عنها وذلك لا يقتضي وجود تلك الصفات في الخارج ولا تميزها فيه واما الاتصاف
الاتصاف في الخارج وجود الموصوف فيه لان ظرف الخارج للاتصاف عبارة عن كون الوجود
الخارجي للموصوف مصداقا للحكم بالاتصاف وذلك انما يتصور اذا كان الموصوف موجودا
في الخارج وينتقل الصفة التي هي مبدأ المحمول بطريق ما مهاته كما في حمل الاسود على الجسم الموصوف
بحسب ذلك الوجود بحيث يصح انتزاع تلك الصفة عنه وعلى الوجهين يلزم وجود الموصوف
في الخارج وقس عليه حال الاتصاف الذهني وتفصيل ذلك يطلب من مواضع اخر من تعليقاتنا
اذا علمت ذلك ان ادعاء المورد من الاتصاف الخارجي بدون تميز الصفة عن الموصوف
في الخارج محال غير مسلم مردود بان الامر بالعكس فيل انما يرد ذلك لو اراد صاحب المواقف
ان ذلك فرع الخلاف في الوجود الذهني مطلقا اما اذا اراد انه فرع الخلاف في الوجود الذهني
للمعدوم وما معنى ان يتصور ما لا يقتضي حصولها بعينها في الذهن حتى اذا تصور العنقاء كان ما في الذهن
هو عنقاء واذا تصور النقيضان المجتمعان كان ما في الذهن نقيضين مجتمعين ام لا فليس بوارد
لان الفلاسفة وان كانوا قائلين بالوجود الذهني لكنهم لم يقولوا ان كل ما يحصل في الذهن
من شيء فهو في الوجود الخارجي عين ذلك الشيء بل صرحوا ان ما حصل من الاشياء في الذهن
وما حصل من المعدوم المطلق فيه موجود فلم يتفرع على ما ذهبوا اليه ان التمايز العقلي للمعدوم
بواسطة كونه موجودا فيه اذ معلومية الشيء لا تستلزم ان يكون ما في الذهن منه ذلك الشيء بل

في الوجود الذهني ولذلك ذهب الفلاسفة مع كونهم قائلين بالوجود الذهني الى ان الاعدام
قد يكون متمايزة بل يتفرع ذلك على ان يكون للمعدومات وجود في الذهن بانفسها فيقتضي
ان يجعل الوجود الذهني في عبارة صاحب المواقف على وجود المعدومات بانفسها فيهم كلام
ولم يتوجه عليه ما اورده الشيخ اذ حينئذ يكون دليل الوجود الذهني انما يفيد وجود
الاشياء بانفسها في الذهن وهو لم يقولوا بان كل ما يحصل في الذهن من شيء فهو عين
ذلك الشيء لا يتوقف المطلوب عليهم فانهم ذهبوا الى ان الحاصل في الذهن هو نفس
الماهيات كما هو مقتضى البرهان لا امر آخر وذلك يقتضي ان يكون مفهوم المعدوم وما حاصله
في الذهن لا سيما الاعدام التي هي مرتبة التصور فانها حاصلة في الاذهان بعينها والا لم
يمكن ماهيته ولكنه وجه يكون اعتبار المعدومات عندهم من حيث كونها موجودة في الذهن ولا في الخارج
في ذلك الى ان يكون كل ما يحصل منه في الذهن عين ذلك الشيء وما توهم من انه اذا تصورنا
العنقاء لم يكن ما في الذهن عنقاء واذا تصورنا النقيضين المجتمعين لم يكن ما في الذهن نقيضين
مجتمعين مغالطة ظاهرة فانا اذا تصورنا حيوانا له ملتون رأس مثلا وجناحين الى غير ذلك
من الصفات وسميناه بالعنقاء يكون الحاصل في الذهن هو نفس ذلك المفهوم وكذا الحاصل
في الذهن عند تصور النقيضين المجتمعين هو نفس ذلك المفهوم من غير ريبة والمستحيل انما هو صدق النقيضين
في نفس الامر ولا يلزم من تصور النقيضين المجتمعين صدق النقيضين المتناقضين في نفس الامر
اذ لا يتعلق بالتصور صدق ولا كذب كما لا يخفى على من له ادنى دربة واذا حصل مفهوم الشيء
في الذهن كان ما فيه نفس ذلك المفهوم ويصدق عليه الاسم بالصدق الذاتي الا ولي
وان صدق عليه الشيء بالصدق العرضي لكونه موجودا في الذهن ولا تناقض بينهما لاختلاف النسبة
كما ان مفهوم الجزئي الحاصل في الذهن جزئي بمعنى انه نفس ذلك المفهوم وان كان كليا بمعنى انه
معروض للكلية ولا تناقض بينهما لما اشرنا اليه من اختلاف النسبة وكذا الحال في تصور
مفهوم المجهول المطلق ونظائره ثم بعد ان ما ذكره من الامثلة غير موجود في الذهن بالكنه
فما ذا يصنع باعدام البديهية التصور فان الحاصل منها في الذهن هو كنهها لا محالة لكونها بديهية
فلو كان الحاصل منها في الذهن غيرها لم يكن كنهها بديهيا ثم لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام
ذكرت في الحواشي ان هذا القائل لم يفرع الخلاف في تمايز الاعدام على ذلك بل انما فرع عليه
الخلاف في تمايز المعدومات ومن جملتها الاعدام فلو اجري فيه فصل الكلام في ذلك لكان

لكونها موجودة في الذهن لم يكن تلك الاعدام معدومات ممتازة لخروجها عن كونها معدومة
والملخص انه ان لم يجعل الخلاف في تمايز الاعدام خلافا مستقلا جعله من جزئيات الخلاف
في تمايز المعدومات فلا يرد عليه ما ذكره فقيل عليه ان هذا القائل وان كان مصيبا في انه لم يفرع
الخلاف في تمايز الاعدام على ذلك لكنه ليس مصيبا في حسبان جريان الدليل المذكور في تمايز
الاعدام وقوله لم يكن تلك الاعدام ممتازة لخروجها عن كونها معدومة وليس كذلك فان
كون الشيء عدما لا يستلزم كونه معدوما   هذا القائل وان كان مصيبا في تصويب عدم
تفريع الخلاف على ذلك لكنه ليس مصيبا في حسبان عدم جريان الدليل المذكور في تمايز الاعدام
وقوله فان كون الشيء عدما لا يستلزم كونه معدوما لا يجديه نفعا اذ لا يقدح ذلك في جريان
الدليل كما يظهر من التقرير المذكور في الحواشي فان الاعدام ان لم يكن موجودة كان التمايز
بينها تمايزا في المعدومات وان كانت موجودة كان تمايزها تمايزا في الموجودات
لا في المعدومات وذلك بين لا سترة فيه ثم قيل قال بعض الفضلاء لا يقال ما ذكره ذلك الفاضل اصل
لا يجري في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن
لم يكن الاعدام ممتازة اذ الاعدام لكونها موجودة في الذهن لا تخرج عن كونها اعداما
بل انما تخرج عن كونها معدومات لانا نقول لا يشك عاقل في ان العدم المطلق بحسب نفس الامر
من حيث انه عدم مطلق يلزمه المعدومية المطلقة بحسبها والا لجاز ان يتصف المعدوم المطلق الذي
هو موصوف من حيث انه معدوم بالوجود الخارجي او الذهني ولا يكون معدوما مطلقا
اذ ثبوت الصفة سواء كان ذهنيا او خارجيا يستلزم ثبوت موصوفها وما ينافي اللازم
ينافي الملزوم والوجود الخارجي ينافي المعدومية المطلقة بحسب نفس الامر فيخرج الاعدام
بسبب الوجود الذهني عن كونها اعداما وفيه بحث اذ لا نم ان العدم المطلق يلزمه المعدومية
المطلقة قوله والا لجاز ان يتصف المعدوم المطلق الذي هو موصوف بالوجود قلنا لا نم ان المعدوم
المطلق موصوف فان بني هذا على ما اشتهر الله من ان معنى المشتق ما قام به مبدأ الاشتقاق
وقد عرفت انه ليس كذلك بل معناه امر مجمل فكما ان الوجود ليس له موصوفا بالوجود كما حقق في
من مباحث الوجود له في نفس الامر كذلك يجوز ان لا يكون المعدوم موصوفا بالعدم لا بد
لنفي ذلك من دليل   ما نقله المعترض من ان العدم المطلق يلزمه المعدومية المطلقة
مما لا شبهة في بطلانه فان العدم المطلق متصور فيكون له وجود في الذهن وما استدل به من

من انه لو كان له وجود لجاز ان يتصف موصوفه بالوجود ثم وانما يلزم ذلك لو كان
وجوده في الذهن مستلزما لاتصاف موصوفه في نفس الامر وليس كذلك بل قد يوجد
الصفات في الذهن بدون اتصاف موصوفاتها في الذهن بل بدون موصوفها واما ما ذكره
المعترض من ان مبنى ذلك على ما قام مبدأ الاشتقاق بالموصوف فمحل نظر وكون معنى المشتق
امرا مجملا لا يصلح سندا للمنع اذ لا فرق بين المجمل والمفصل الا في الملاحظة فلو اقتضى صدق المفصل
ب وجود الموصوف لاقتضى صدق المجمل ايضا ذلك ثم قيل ولنعرض عن هذه ونقل الى ما في مسلك الكتاب
معقول   في وتمسك ان الاعدام اذا كانت متمايزة بان كان بعضها علة وبعضها معلولا لا
مثلا كانت متصفة بالصفات الثبوتية في نفس الامر وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له
فيكون موجودة مع انها قد تكون مفروضة الى غير النهاية لان معنى اتصافها بالصفات ان عدم العلة
مثلا بحيث يكون عدم العلة في المرتبة التي هو عدم العلة فيها يكون علة لعدم المعلول وكذا لكل
معلولية عدم المعلول بل اتصاف الموضوعات بالمحمولات في سائر القضايا من هذا القبيل
فان كان للموضوع من حيث هو هو موضوع في المرتبة التي جعل موضوعا فيها وجود في نفس الامر
كان متصفا بالمحمول فيها كقولك الانسان حيوان وقابل لصنعة الكتابة فانه لما كان الانسان
متحققا في نفس الامر كان حيوانا في نفس الامر وقابلا لصنعة الكتابة فيها وان لم يكن للموضوع
من حيث هو هو موضوع في المرتبة التي جعل موضوعا فيها وجود لم يكن ثبوت للمحمول في
نفس الامر كقولك اجتماع النقيضين يستلزم احدهما فانه لما لم يكن لاجتماع النقيضين تحقق
في نفس الامر لم يكن متصفا احدهما فيها ومن ثم قال الشيخ في بعض تصانيفه واظن انه الحكمة
العلائية ان مسائل العلوم بمنزلة القضايا الاستثنائية والمقدمة الاستثنائية في العلم
الاعلى فاذا قال المهندس زوايا المثلث مساوية لقائمتين لكان المراد ان المثلث اذا كان
موجودا كان زواياه مساوية لقائمتين ويعلم من العلم الاعلى انه موجود فيحسن حينئذ انه
مساوية لقائمتين في الواقع واذا كان كذلك لا يلزم من علية عدم العلة لعدم المعلول
ان يكون لهما صفة في نفس الامر الا اذا كانا واقعين في نفس الامر متحققين فيها ليس مثبت
فلم يلزم اتصافهما بالعلية والمعلولية في نفس الامر   ما ذكره من ان الحكم في جميع القضايا
ثبوت المحمول للموضوع على تقدير وجود الموضوع فاذا لم يكن الموضوع موجودا لم يصدق
الحكم عليه بالمحمول على السبيل على التقدير كما صرح به من عدم تحقق عدم العلة وعدم المعلول

في نفس الامر تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم ما نقله عن بعض نصانيف
الشيخ مذكور في الشفاء ولا يلزم من ان يكون جميع القضايا كذلك فان غرض الشيخ
ان يبين كون علة الموضوع من المبادي التصديقية للعلوم فان الاحكام المثبتة في المسائل
انما يثبت له بعد اثبات وجوده ولا يلزم منه ان يكون جميع القضايا كذلك كيف والحكم
بالوجود على موضوعاتها لا يتوقف على ثبوت وجودها والا الدار او تسلسل فان قلت
فما المتخلص عن الشبهة التي اورد في هذا المورد قلت لما علم ان الوجود في نفس الامر اعم
من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه فلا يشتبه هذه الشبهة فان تلك الاعدام موجودة
في القوى العالية بطريق الاجمال ولا بعد ولا ريب في وجودها هناك فلا يجري التطبيق فيه
لزم ان يكون الموصوف به اعني المعدوم لا قيل هذا انما يتم لو كان العدم صفة
قائمة بالمعدوم وهو ملزم كما مر انفا من البين انه على تقدير وجوده في الخارج
لا يكون الا صفة قائمة بموصوفه فان الاتصاف بالصفة الموجودة في الخارج لا يتحقق
الا اذا قامت الصفة بالموصوف وذلك ظاهر لا ستره به وانكاره عن المنصف البعيد
وما يقال من ان العارض للعدم المطلق ليس هو نفس العدم بل هو عدم لان مرجع
عروض العدم الى عدم عروض الوجود ولا خفاء في ان عدم العروض ليس بعروض فرد
من العدم كيف ولو كان كذلك لكان كل شيء معروضا لافراد غير متناهية من الاعدام
ما لا يكون عارضا له من الامور الغير المتناهية ومن البين انه ليس كذلك لا نم
ان مرجع عروض العدم الى عدم عروض الوجود كيف وعدم عروض الوجود في قوة السالبة
وعروض العدم في قوة المعدولة وصدق الثاني يستلزم وجود الموضوع دون الاول
ولو كان كذلك لكان كل شيء معروضا لافراد غير متناهية من الاعدام
قلنا ان اردت انه يكون متصفا بها اتصافا بحسب يكون الحكم باتحاد معنى المشتق منه
صادقا فهو كذلك فان كل شيء يصدق عليه انه ليس شيئا من اغياره ولم علم انه
ليس كذلك وان اردت انه يلزم ان يتحقق تلك العوارض في الخارج فالملازمة ممنوعة
والسند ظاهر وان اردت انه يلزم تحقق تلك العوارض في نفس الامر فبطلان التالي ممنوع
لجواز ان يكون موجودة في بعض قوى العالية بطريق الاجمال من غير ريب من ذلك الوجود
كما سبق وان اردت معنى اخر فعليك البيان لننظر في لزومه لهذا المقدم وبطلانه

ولا شك ان اتصاف امر لما هو جزء في المفهوم ذكرت في الحواشي انه قد صرح
الشيخ في الشفاء بمثل ما حققه الشارح مع ظهوره فانه بعد ما نقل ان بعض مفسرين
كلام ارسطو قال انه لا يجب كون المحمول على العرض محمولا على موضوع العرض وجود انه
وجود العرض في الموضوع وبعضهم قال ان كان المحمول اما للعرض يكون موجودا في موضوعه
وان كان عرضا فلا قال فاما نحن فنقول ان الاول على كل حال موجود في الثابت
فان الشيء اذا كان فيه اللون الابيض كان فيه جميع الامور التي تقال على اللون قولا كليا
ويوصف بها اللون وصفا عاما والا كان في ذلك الشيء بياض ولم يكن فيه لون ولو كان
ذلك البياض ليس لونا فلم يمكن حمل اللون على البياض كليا بل اي شيء فيه وجد طبايع
الامور التي يوصف ذلك العرض وصفا كليا بعد نقل المعترض هذا الكلام
ولم يتعرض للاعتراض عليه جريا لقاعدته المستمرة ولا ادري هل نسي ذلك ام تعمد ذلك
لظن انه مفيد ما لا يصح ام اسقط الناسخ غلطا ثم ان هذا العدم المضاف
الى العدم لا ذكرت في الحواشي ان اختلاف الحالة العقلية لا يجري هنا بل يجب ان يختلف
موضوع النوعية والتقابل اذ لا يجوز اجتماع المتقابلين بعينه محلا واحدا وقد يقال ان العارض
للعدم هو حصة من العدم تخصصها بخصص العارض بالمعروض وهذا المعنى لا يقابل العدم بل نوع
منه ومعروضه معدوم والمقابل له هو عدم العدم الذي تخصصها بعدم سابق على العروض
واخر بعد اعتبار عروضه للعدم عدم عدم العدم ومعروضه موجود فالمقابلان متغايران
قطعا فان قلت معروض عدم العدم ان لم يتصف بالعدم المطلق لزم تحقق المقيد بدونه
وان اتصف كان موجودا ومعدوما معا قلت هو متصف بالعدم المطلق بمعنى انه سلب عنه
مسمى المعدوم بهذا المعنى لا يقابل الموجود اذ المقابل له ما سلب عنه الوجود وهو غير حاصل
لمادة الشبهة فانه اذا قيل ان عدم العدم الذي تخصصه بعدم السابق على العروض عدم
مقيد بقيد فيكون نوعا منه ولا يجتمع مع العدم في موضوع واحد فيكون مقابلا له لم يسمع
هذا الكلام بل الحق ان هذا العدم المقيد من حيث انه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد
نوع منه ومن حيث انه رفع للعدم مقابل له فالمنظور اليه في الاعتبار الاول هو كونه عدما
مقيدا بالقيد وفي الاعتبار الثاني هو كونه رفع العدم وسلبه فالموضوع مختلف بالاعتبار
وهذا كما يقال في نظائره مثلا في مقابلة الشخص نفسه انه يقابل غيره من حيث انه يستلزم فالامور

هناک هو النفس من حيث ان لها ملكة المعالجة والمباشرة من حيث انه قابل للعلاج فهما متغايران
بالاعتبار وكذا الحال في علم النفس فانه فان النفس من حيث انه جوهر مجرد عالم
ومن حيث انه مجرد جوهر مجرد معلوم فموضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار
وهذا الجواب ما ذكره الشارح قدس سره لئلا يتوهم ان الجملة تعليلية هذا ما ذكره
وقد اسقط عنه المعترض او لا اولى وهذا اخر حاسم لمادة الشبهة وقد اعترض عليه اما اولا
فلانا لا نسلم ان العارض للعدم هو حصة منه وانما يكون كذلك لو لم يمكن ان يرجع عروض
العدم الى عدم عروض الوجود واما اذا كان كذلك فلا يكون العارض حينئذ فردا منه كما مر
انفا سلمنا ان العارض للعدم هو حصة من العدم وتلك الحصة ليست مقابلة للعدم ونوع
لكن ما كان الكلام في ذلك بل كان في عدم العدم الذي قد ادعى ان الحصة بالعدم لتقدم
على العروض فانه مقابل للعدم ونوع منه ولا يلزم من كون هذه الحصة غير مقابل للعدم
ان يكون عدم العدم غير مقابل له ولا من كونها نوع العدم ان لا يكون عدم العدم نوعا منه
فكيف يندفع الاشكال بذلك واما ثانيا فلانا لا نسلم ان تخصيص العدم بالعدم لو على غيره
له حتى يصير بعد اعتبار عروضه للعدم عام عدم العدم بل تخصيصها لعدم متفرع على عروضه
واضافته اليه كما ان تخصيص العدم بالسواد متفرع على عروضه العدم له واضافته اليه
لا ان العدم تخصص بالسواد اولا ثم يعرض له فالاولى ان يقال اختلاف موضوع التقابل
والنوعية بان موضوع التقابل هو مسمى عدم العدم وهو لا عدم لا انه عدم فلا يكون
من انواع العدم وموضوع النوعية نفس مفهوم عدم العدم وهو ما يحصل من مسماه في الذهن
ثم المسمى قد يساوي ما يحصل منه في الذهن كالمفهوم فان ما يحصل منه في الذهن مفهوم وح
يكون اطلاق اللفظ الموضوع للمسمى عليه حقيقة وقد لا يساويه كاللامفهوم فان ما يحصل
منه في الذهن مفهوم لا لامفهوم وح يكون اطلاق اللفظ الموضوع للمسمى عليه على سبيل التوسع
كما يطلق على نفس اللفظ كذلك وما نحن فيه من هذا القبيل فان ما يحصل من عدم العدم
في الذهن عدم مضاف الى عدم لا انه لا عدم فيكون اطلاق لفظ عدم العدم عليه على سبيل
واطلاقه على موضوع التقابل ومسماه على سبيل الحقيقة فلا محالة يختلفان نظير ذلك اللامفهوم
فان مسماه مقابل المفهوم ونفس مفهومه مندرج تحته ولذا لا اشتباه اما ما ذكره على الجواب
الاول وان كان فيه من التشويش لا يخفى على الناظر فلا نتعرض له فانا ذكرنا ان هذا الجواب

غير حاسم وعدلنا الى الجواب الحق فترك ما فيه احالة الى الناظر واما ما ذكره في الجواب بان مسماه
اولى فغير مستقيم احالة اولا فلانا لا نسلم ان مسمى لفظ عدم العدم ليس عدما او السلط ثم
ولا نسلم ان من مسمى لفظ العدم عدم ومفهومه فرقا ولا نسلم ان اطلاق اللفظ الموضوع على مسماه
قد يكون مجازا وكيف يتوهم عاقل ان اطلاق اللفظ الموضوع على مسماه الموضوع له يكون
مجازا ولا نسلم ان اللامفهوم لا يصدق على نفسه حتى يكون اطلاق اللفظ عليه مجازا بل كان
معنى من المعاني يصدق على نفسه بالحمل الذاتي الاولي فان سلب الشيء عن نفسه محال نعم
قد لا يصدق على نفسه بالحمل العرضي كما عرفت مرارا مثل مفهوم الجزئي فانه يصدق على نفسه
بالحمل الذاتي وان كان مسلوبا عنه بالحمل العرضي ولا تناقض بين ذلك الايجاب وهذا السلب
وكذلك اللامفهوم يصدق على نفسه فان اللامفهوم وان كان معروضا للمفهوم ومصداقا له
بالصدق العرضي لا يسلب عنه نفسه حتى لا يكون في نفسه لامفهوما فان البديهة الفطرية شاهدة
بان العوارض لا تبدل طبيعة المعروض وانكار ذلك مكابرة غير ملتفت اليها ولا نسلم ان عدم العدم
ليس لا عدما فان العدم المضاف الى شيء كان غير المضاف اليه بديهة كما ان الوجود
المضاف اليه الى شيء غير ذلك الشيء والسواد المضاف الى مفهوم غيره وكونه عدما لا يستلزم
ان يكون غير العدم المضاف اليه كما ان وجود الوجود غير الوجود المضاف اليه وان كان وجودا
ولا نسلم ان اطلاق لفظ عدم العدم عليه على سبيل التوسع ثم هذا المعنى الحاصل في الذهن
او ما يشبهه سواء كان اطلاق لفظ عدم العدم عليه حقيقة او مجازا فهو عدم مضاف الى عدم
كما اعترف به فيكون عدما مقيدا لا من حيث انه عدم مقيد يكون نوعا من العدم المطلق
ومن حيث لا يتصف شيء بالعدم وعدم العدم معا مقابل له فكيف يندفع الشبهة بما ذكره
ثم ما ذكره من اطلاق اللفظ على نفسه توسع غير مسلم فانه قد ذهب بعض افاضل المتاخرين
قدس سره الى ان كل لفظ موضوع وضعا ضمنيا لنفسه وعلى هذا فلا يكون اطلاقه عليه توسعا
وذهب الاستاد قدس سره الى نفيه متمسكا بان الالفاظ المهملة والمستعملة متساوية الاقدام
في هذا الاطلاق فلو جعل دلالتها على انفسها بحسب الوضع لم يتحقق جريان الوضع في جميعها
فلم يصح ان يقال جسق مهمل ويمكن ان يجاب عن ذلك بان المهمل ما لا يكون موضوعا لغير نفسه
ومنع بعض الفضلاء عدم الفرق بين الالفاظ في ذلك فان الواضع لما وضع بعض
الالفاظ لبعض المعاني فقد حكم بان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى مثلا اذا سمى رجل بزيد...

فقد حكم بان لفظ زيد موضوع لهذا الذات المشخصة وذلك مصحح لاطلاق لفظ زيد على نفس
مستحسن الوضع بخلاف المهملات فان الواضع لم يلتفت اليها فلم يلزم اطلاق تلك الالفاظ
على انفسها وفيه تكلف لان ذكر الالفاظ وارادة انفسها لا يحتاج الى وضع واضع
اصلا ولا فرق في ذلك بين الموضوع وغيره كما لا يخفى بل الظاهر ان ذلك من قبيل احضار
الشيء بذاته لا بدلالة وبهذا يندفع ما ذكر في جواب الاستاد اذ المعهود ذلك ظهر انه ليس كذلك
في ذكر الالفاظ وارادة انفسها توسع وتجوز اصلا سواء قلنا بالوضع كما نقل من بعض الافاضل
او منعه كما هو التحقيق بل الاطلاق فيها كما عرفت ثم ان هذا المعترض نقل قولي والحق الى آخره
واعترض عليه بان الاشكال المذكور انما هو في نوع من الانواع للعدم وهو عدم العدم
ولا يلزم من كون عدم العدم المقيد مع قطع النظر عن القيد غير مقابل للعدم ان لا يكون
عدم العدم غير مقابل له ولا يمكن كون الاول نوعا منه ان لا يكون الثاني نوعا منه والاشكال
باق بحاله منشأ الشبهة عدم فهم الجواب فان حاصله ان عدم العدم مقابل للعدم
من حيثية ونوع له من حيثية اخرى فالتقابل والنوعية يصدقان في مفهوم واحد ذاتا
باعتبارين مختلفين فيندفع الاشكال لان اجتماعهما وان كان في مفهوم واحد لكنه من حيثيتين
ولا تنافي بينهما كما في النظائر المذكورة اي في نفس الامر قيل لما كان ما في نفس الامر
اعم من الخارج او في الذهن لا باعتبار فرض غير واقع ودفع الشارح الى ان اتصاف عدم العلة
بالعلية المذكورة ليس في الخارج فسر الخارج بنفس الامر ليفيد ان العلية المذكورة ليست واقعة
في الخارج بل هي واقعة في القسم الآخر من نفس الامر وانما يستقيم ذلك لو لم يكن علية عدم
المعلول لعدم العلة واقعة في هذا القسم من نفس الامر ايضا لكنها واقعة فيه اذ لحصول عدم المعلول
في الذهن يحصل عدم العلة في الواقع بحسب الاعتبار لا بحسب اعتبار الذهن وفرض غير واقع
فاذن يكون محصل قول المص ان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن
ان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر الذهني وان جاز في نفس الامر لذهني
وعدم استقامته ظاهر فالاولى ان يترك قول المص في الخارج على ظاهره ويقال كما ان الخارج
يقع ظرفا للوجود يقع للعدم ولا يجري ان يكون انعدام امر في الخارج علة لانعدام امر آخر فيه
اذ مرجع العلية كما حقق في موضعه ولا محذور في كون احد المعدومين احق بالانعدام
من الآخر ولا يلزم من ذلك وجود شيء منهما فكما ان العلة احق من المعلول بالوجود في الخارج

كذلك عدم العلة احق بالانعدام من عدم المعلول فيه وحينئذ كان قوله في الذهن مقابلا
في الخارج ويستقيم كلامه وقد فرق بينهما بان علية عدم العلة لعدم المعلول بحسب ذاته وعلية
عدم المعلول لعدم العلة بالنسبة من خصوص الموجود الذهني على ما صار اليه من الوجود
يكون معنى كلام المص ان عدم المعلول ليس علة للعدم الخارجي للعلة وان جاز كونه علة للعدم
الذهني له لو لا يشمل الحكم عدم المعلولات التي يتصف الاشياء بها في نفس الامر وان لم توجد
في الخارج كعدم الاستقامة والانحناء بالنسبة الى عدم عللها ومن البين انه لا وجه لهذا
التخصيص فانه كما ان عدم المعلول في الخارج ليس علة لعدم العلة فيه ووجوده في الذهن علة
لوجوده فيه كذلك عدم الاستقامة والانحناء في الخط المعين بمعنى سلبهما عنه بحسب الواقع
ليس علة لعدم عللهما اي سلب الوجود عن عللهما وان كان عدمهما ليس بحسب الخارج وكما ان
عدم المعلولات التي توجد في الخارج بحسب وجوده الذهني علة للعدم عللها في الخارج كذلك
تلك المعلولات بحسب وجودها في الذهن علة لوجود المعلول في الذهن وهو برهان اني فرق
وانت على ما ذكره من كون قوله في الذهن مقابلا للخارج يكون لفظ في الذهن قيدا للعدم فيكون
المعنى ان العدم الذهني للمعلول علة للعدم الذهني للعلة وليس كذلك لجواز ان لا يوجد المعلول
في الذهن ويوجد العلة فيه ثم قال بعض الفضلاء قيل بحسب ذاته اي مع قطع النظر عن خصوصية
وجوده الذهني بكونها ناشئة للمعدوم ولو وجد في الخارج الا اذ منشأ علية وجوده المطلق المنحصر
في الذهن وانحصاره فيه لا يقدح في كون منشأ العلية كثبوت الماشي في الدار بسبب ثبوت
الانسان فيها فان ثبوتها ليس لخصوصية الانسان بل لاستلزامه مطلق الحيوان المنحصر فيه
في ذلك المكان حتى لو بدل الانسان بفرس كان ثبوت الماشي في الدار باقيا على حاله
ولهذا كان عدم العلة علة لعدم المعلول في نفس الامر كما ان العلم بذاتك علة للعلم بهذا
بخلاف علية عدم المعلول لعدم العلة فانها ناشئة من خصوصية وجوده الذهني لا من ذاته
حتى لو وجد العدمان في الخارج فرضا لا يكون عدم المعلول علة لعدم العلة مطلقا كثبوت
المتكلم في الدار بسبب ثبوت الانسان فيها فانه بسبب خصوصية الانسان في الدار
حتى لو لم يثبت فيها وحصل بدله حيوان آخر لم يثبت المتكلم في الدار قطعا ولهذا كان العلم بعدم
المعلول علة للعلم بعدم العلة ولم يكن نفس عدم علة اصلا ولا العلم بعدم علة لعدم العلة
في نفس الامر هذا حاصل ما ذكر في الفرق وفيه نظر اذ لا نم ان كون الخصوصية منشأ للعلية

يستلزم ان يكون علية عدم المعلول لعدم العلة عليه علية لعلية وان لا يكون تلك العلة
نفس عدم المعلول لعدم العلة او علية علية لعدم العلة في نفس الامر والا لكان بر العلة
التي نشأ من خصوصية الوجود الذهني علة علية العلم بالعلم ولا يكون علية لنفس الشيء الموجود
في الذهن لنفس الشيء ولا علة علية لنفس ذلك الشيء وليس كذلك فان عوارض الوجود
الذهني معلولا لمعروضاتها وتلك المعلولات علل لنفس اتصافها بتلك العوارض وليست
هذه العلة علة العلم بالمعروض للعلم بالعوارض بل علة لنفس المعروض بنفس الاتصاف بالعوارض
بشرط وجود المعروض في الذهن مع ان هذه العلة انما نشأت عن خصوصية الوجود الذهني
فلا فرق بينهما وبين ما نحن فيه لظهور ان الحيوان مثلا انما يتصف بالكلية والذاتية والجنسية والعارضية
بسبب خصوصية وجوده الذهني والاولى ان يقال في الفرق ان علية في الذهن على المجاز التي علية
لنفس الشيء لنفس الشيء في الذهن وعلية الوجود الذهني للوجود الذهني علية الوجود الذهني
لنفس الشيء اي الاتصاف به وان لم يكن الصفة موجودة في الذهن والعلة الاولى ليست علية العلم
للعلم وان كان مشروطا بالعلم المتعلق بالعلة والعلة الثانية علة العلم للعلم اذ الوجود الذهني
عبارة عن العلم والعلة الثانية علة العلم لنفس الشيء واذا تمهد هذا فنقول علية نفس
عدم العلة لعدم المعلول من قبيل الاولى والمراد بقولهم ان عدم العلة علة لعدم المعلول
في نفس الامر ان نفس عدم العلة علة في نفس الامر وعدم عدم المعلول لعدم العلة
من قبيل الثانية لظهور ان معنى علية عدم المعلول لعدم العلة علية علة لعلة وجوده الذهني
لوجوده الذهني لا علية نفسه لنفسه ولا علية لنفس ذلك العدم ومرادهم بقولهم ان عدم المعلول
علة لعدم العلة في الذهن وان وجود ذلك العدم في الذهن علة لوجود العلة الذي في الذهن
لا ان نفس ذلك العدم علة لنفس هذا العدم بشرط الوجود الذهني كما هو المراد من القول الاول
واعترض عليه من وجوه منها ان النظر ساقط لانه لما فرض ان يكون منشأ علية عدم المعلول
لعدم العلة خصوصية الوجود الذهني فنفس عدم المعلول مجردا عن الوجود الذهني لا يكون علة
لعدم العلة فلا يكون هذه العلة علة لنفس العدم لعدم العلة فيمنع ذلك حتى يكون
علة العلم للعلم ظاهر على تقدير المذكور لان منشأ علية عدم المعلول لعدم العلة اذا كان خصوصية
الوجود فاذا وجد عدم مع سائر شرائط علية لعدم العلة في الذهن حصل لا محالة عدم العلة
فيه وحصول كل منهما في الذهن علم به ومنها ان العوارض عقلية كالكلي والجنس والذاتي

عوارض عقلية اعتبارية ليست عارضة لمعروضاتها في نفس الامر لاتحادها معها فيها بناء
على انها محمولة على معروضاتها مواطاة بل انما هي عارضة لها في الاعتبار الذهني العقلي لنفس الامر
كما حققناه فلا يكون لنفس الامر منشأ عارض ومعروض على تقدير ان يكون عارضة
لمعروضاتها في نفس الامر فللمعارف ان يقول اذا اسند العقل نفس المعلول الى نفس العلة
كما يسند عدم المعلول الى عدم العلة كان العلة بشرط الوجود ولا عن خصوصية
الوجود واذا لم يسند نفس المعلول الى نفس العلة كعدم العلة لعدم المعلول كان العلة
عن خصوصية الوجود ولما اسند العوارض الى معروضاتها كانت العلية كلية عن الذات
بشرط الوجود لا من خصوصية الوجود فلم يكن قبل علية عدم المعلول بالقياس الى عدم علية
ولا يرد النقض ومنها انه اذا كان نفس شيء علة لنفس شيء اخر في الذهن كان الاول
في الذهن وهو العلم به موجبا لحصول الثاني فيه وهو العلم لان العلم عبارة عن الحصول في الذهن
فلا نسلم قوله ان علية الاولى ليست علية العلم للعلم فان قلت لا يلزم من حصول الشيء في الذهن
العلم به لان صفة العلم حاصلة في ضمن جزئية التي حصلت في الذهن وليست معلومة قلت حقيقة من انها
حاصلة منشأ عن ذلك الجزئي ذاتا ووجودا او معلومة الجزئي المذكور عين معلومتها من انها
منشأ ومنها انه اذا ذكر ان العلة الاولى ليست علة العلم للعلم ذكر ان علية نفس عدم العدم
لعدم المعلول من قبيل الاول فيلزم ان لا يكون علة العدم للعلم مع ان الاستدلال بها
برهان اني كما نص عليه بقوله وبالعكس فيكون لا محالة علة العلم للعلم ومنها ان هذا
الفرق لا يلائم قوله وليس علة عدم المعلول لعدم العلة في الذهن والفرق المطور كذلك
ولعل هذا المعترض لما حسبوا ان علة العدم للعدم في الخارج جميعا صرفوا الفطانة عن ظاهر
وتحملوا بهذا الفرق بالوجوه المذكورة والظاهر ان ما في الكتاب صحيح وعدم العلة علة لعدم
المعلول في الخارج وعدم المعلول ليس علة له فيه بل في الذهن ولا محذور في ذلك كما اشار
اليه فقد حكم الفارق بان يكون منشأ علية خصوص الوجود الذهني يستلزم ان يكون
تلك العلة علة العلم للعلم لا علة لنفس ذلك الشيء لنفس ذلك الشيء الاخر ومن البين ان منشأ
علية الانسان لاتصافه بالكلية خصوص وجوده الذهني مع انها ليس علة العلم للعلم
فالمنع موجه بل لو اورد الكلام عليه بصورة النقض الاجمالي وجعل هذا المثال وامثاله مادة
النقض لكان موجها ولا يندفع بما ذكره كما لا يخفى بل هو مغالطة لان كون الوجود الذهني

منشاء العلة لا يستلزم ان لا يكون نفس الشيء علة كما ان كون الوجود الذهني منشاء
العلة لا يستلزم عدم كون نفس الشيء علة كما في سائر العلل الخارجية بالنسبة الى معلولاتها
مثلا علة العقل الاول للعقل الثاني منشاؤها الوجود الخارجي مع انه علة بنفس العلة لنفس المعلول
وحل تلك المغالطة ان يقال ان اردت بقولك نفس عدم المعلول المجرد عن الوجود الذهني
لا يكون علة لعدم العلة انه بشرط التجرد عنه لا يكون علة له فمسلم ولا يلزم منه ان لا يكون
لا بشرط التجرد وعدمه لا يكون علة وان اردت انه نفسه لا بشرط التجرد وعدمه لا يكون
علة له فمم كما في الصورة التي يكون منشاء العلة فيها الوجود الخارجي فان نفس العقل مثلا علة
مع ان منشاء العلية الوجود الخارجي فلو صح ما ذكره لم يكن نفس العقل الاول مثلا علة للعقل الثاني
لجريان ما ذكره فيه بعينه فتدبر انتهى الوجه الاول ثم من البين ان نفي عروض العوارض العقلية
لمعروضاتها في نفس الامر مستندا الى اتحادها معها في الواقع غير مستقيم لان العارض ههنا
بمعنى الخارج المحمول وهي العوارض التي معروضاتها كذلك في نفس الامر وكما ان العارض بمعنى القائم
بالغير لا بد له من علة كذلك العارض بمعنى الخارج المحمول فان كون الاشياء مثلا كلية
وحصولا ليس مستغنيا عن العلة بل علته طبيعة الانسان الموجودة في الذهن كيف وقد قرر
هذا المحشي ان مفهوم الوجود كذلك انه من الامور الانتزاعية التي لا عروض لها بحسب نفس الامر
وهي متحدة بالماهيات الممكنة في الواقع فيلزم استغناؤها في الاتحاد معه عن العلة وما ذكره
من ان للفارق ان يقول انه لا يدفع الايراد المذكور لان الفارق ادعى ان كون خصوصية
الوجود الذهني منشاء للعلية يستلزم ان يكون العلم علة للعلم لا النفس للنفس فرد عليه النقض
بعلية الماهية لتلك العوارض فان منشاؤها خصوص الوجود الذهني مع انها ليست علة العلم للعلم
ولا يجدي في جوابه ان للفارق ان يفرق بينهما بما ذكره اذ هو على تقدير تمامه فرق اخر
ولا يرفع الايراد عن الفرق الاول وما ذكره من انه اذا كان الشيء علة لاخر يجب الوجود
الذهني كان حصول الاول في الذهن موجبا لحصول الثاني فيه وهو العلم بالثاني ولا يحل
الاشكال لان المورد يقول ان حصول طبيعة الانسان في العقل مثلا موجب لاتصافها
بالكلية ثم ذلك الاتصاف لا يوجد الا في الذهن مع انه ليس للعلم بالانسان علة للعلم بذلك
الاتصاف وما ذكره من انه يلزم على المورد ان لا يكون الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول
برهانا لميا بناء على ما ذكره من العلة الاولى ليست علة العلم للعلم غير وارد عليه اصلا لان ع

انها ليست علية العلم للعلم فقط بل علة نفس عدم العلة لعدم المعلول ايضا كما يدعيه
السائل ثم ما ذكره من ان هذا الفرق لا يلائم ما في المتن بناء على انه جعل فيه علة كلا العدمين في الذهن
وقد جعل في المتن علة عدم العلة لعدم المعلول في الخارج مدفوع بان المراد
بالخارج ههنا نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الوجود الذهني وعلية عدم العلة لعدم
المعلول كذلك بخلاف العكس فانه باعتبار خصوص الوجود الذهني وما ذكره من ان في الكل
ونظائره صحيح فقد عرفت حاله والتحقيق الذي ينحل به الشبهة والشكوك المذكورة وامثالها
ان الوجود الذهني له اعتباران احدهما خصوص كونه وجودا ذهنيا وهو بهذا الاعتبار علم
وثانيهما كونه وجودا بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص كونه موجودا في الذهن
وان كان تحققه في ضمن الوجود الذهني فما يكون منشاء العلية فيه الوجود الذهني بالاعتبار الاول
فهو علة العلم للعلم وما يكون منشاؤها الوجود الذهني بالاعتبار الثاني فهو علة نفس الشيء لنفس الشيء
ونحو ذلك انه علة العلم للعلم بشرائط مخصوصة ثم ان علية عدم المعلول لعدم العلة
من قبيل الاول فيكون العلم بعدم المعلول علة للعلم بعدم العلة لا نفس عدم المعلول لعدم العلة
وعلية عدم العلة لعدم المعلول من قبيل الثاني اذ لو امكن تحققه في نفس الامر بوجود اخر
سوى الوجود الذهني لكان العلية تحققها فان قلت هذا لا يجري في علية الطبائع لعوارضها
الذهنية اذ لا يمكن ان يقال انها لو وجدت مع قطع النظر عن خصوص الوجود الذهني
لكانت علة لاتصافها بتلك العوارض فان هذه العوارض انما تعرضها في الذهن لا غير
قلت لو فرضنا ان الوجود في نفس الامر نحو اخر من الوجود غير الخارج والذهن كما ذهب
اليه صاحب الصحائف واخرون كانت تلك الطبائع بحسب ذلك النحو من الوجود متصفة بها
فعليتها لتلك العوارض ليست ناشئة عن خصوص الوجود الذهني من حيث كونه وجودا ذهنيا
مخصوصا بل من حيث انه وجود في نفس الامر وانت اذا تاملت لاح لك ان هذا التحقيق وهم
للفرق الذي نقله عن بعض الفضلاء واعترض عليه مما يندفع بهذا التحقيق وقد ذكر يعني
ان عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في الذهن
قيل فيه بحث اذ لا نم ان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر بل هو علة بحسب نفس الامر
الذهني كما عرفت انفا قد عرفت انفا ما يدفع ذلك فان علية عدم المعلول لعدم العلة
بحسب خصوص الوجود الذهني مع قطع النظر عن كونه قسما من نفس الامر وعلية عدم العلة

لعدم المعلول ثابت بحسب الوجود في نفس الامر مع قطع النظر عن وجوده في الذهن وان كان
له علة باعتبار ايضا   لثبوت ذلك الحكم في الخارج قيل هذا التعريف بظاهره
يستدعي اختصاص البرهان اللمي بالقضايا الخارجية وليس كذلك   ذكر ذلك
بعد تفسير الخارج بنفس الامر لا يتوهم انه قصد فضلا عن ظهور استبعاده له ثم قيل والتعريف المستفاد
من كلام الشيخ في الحكمة العلائية هو البرهان الذي يكون الاوسط فيه علة لحصول ذلك الاكبر
في الاصغر ولا يلزم منه ان يكون علة للاكبر كما حسبه اوساط المتطفلين بل ربما يكون معلولا له
كقولك الانسان حيوان وكل حيوان جسم فان الحيوان وان لم يكن علة للجسم بل هو معلول له
لكنه علة لحصول الجسم في الانسان اذ الجسمية تحصل للحيوان اولا ثم للانسان حتى لو جاز
تحقق الحيوان بلا جسم لكان الانسان ايضا كذلك وقال في الشفاء اذا كان الحد الاوسط
علة لوجود الاكبر في الاصغر فهذا برهان لم بعد ان علمت ان كون الاوسط علة لوجود
الاكبر ليس كافيا في ان يصلح وضعه حدا اوسط ما لم يكمل شرائط علته وقد اشار الى شرائط
العلة قبل هذا الكلام وهي ان يكون العلة قريبة العلة كاملة اي واقعة بالاكبر واحترز بالاخير عن نحو
كل انسان حساس وكل حساس حيوان   قد علمت انه لا منافاة بين ما ذكره الشارح
وما نقله هذا القائل فان الشارح فسر الخارج اولا بنفس الامر ولا شك في ان مراد الشيخ
بعلية الاوسط لحصول الاكبر في الاصغر هو عليته لصدقه عليه بحسب نفس الامر وهو بعينه
ما ذكره الشارح ثم ان الشيخ صرح بحصول الجسم في الانسان وحصول الجسمية للحيوان ولا شك
ان مراده الصدق اذ ليس للذاتيات حصول في ذاته بهذا المعنى فاندفع ما اعتقده
هذا القائل من ان المشكك لا بد ان يكون له حصول في افراده بناء على ايهام احد وجهي تعريف
المشكك ان يكون حصوله في افراده متفاوتا باحد الوجوه وبناء على ذلك ان الكلي الذاتي ليس له ايضا
حصول في افراده فلا يكون مشككا كما سبق منه وتكلمنا هناك   ربما ظهر من هذا انه ان لم
لثبوت الحكم في الخارج سبب   قيل في الحواشي ان الشيخ وان صرح بما نقله لكن قد صرح في الفصل
الثاني لهذا الفصل بانه لا سبب لنسبة محموله الى موضوعه فاما ان يكون بينا بنفسه او لا يبين
البتة بيانا يقينيا بوجه قياسي وهذا بظاهره يناقض ما ذكره هناك فليتفكر فيه واعترض عليه
بانه لا تناقض بين هذا الشان وما لا سبب لنسبة محموله الى موضوعه بوجه قياسي اي بقاعدة
تكون قياسا في بيان هذا القسم وجدانا ان بعض جزئيات هذا القسم لا بوجه قياسي تكون

يكون قاعدة لبيان هذا القسم قاطبة فلبيان نسبة محموله الى موضوعه سبب قياسي مطرد
في جميع جزئياته وليس لبيان ما لا سبب لنسبة محموله الى موضوعه قياس مطرد في جميع
جزئياته ولا ينافي ذلك ان يصح بيان بعض جزئياته ببيان لا يجري في سائرها
منشأ هذه الشبهة عدم الاطلاع على معنى كلام الشيخ في هذا المقام فانه صرح في خلال
ما ذكره المعترض حيث بين بطلان جميع طرق الاكتساب في هذا القسم على وجه لا يبقى
لهذه الشبهة مجال على ان تفسير القياس بالقاعدة الشاملة للجميع ليس اصطلاح القوم
انما هو اصطلاح اهل العربية حيث يطلقون القياسي في مقابلة السماعي ويريدون
مثل هذا المعنى والله على هذا التقدير لا عناد بين شقي الترديد لان كون بعض افراده مبينا
بنفسه لا ينافي عدم وجدان قاعدة بها يبين جميع الافراد كما لا يخفى بل المراد بالقياس
ما يقابل الاستقراء والتمثيل كما هو اصطلاح الفن كيف لا وحمل اللفظ على غير اصطلاح
اهل الفن خطاء عند المحصلين ثم لو كان بعض هذا القسم ممكن البيان كان لوظيفة
ان يعين ذلك البعض ويبين طريق بيانه ولم يصح حصر هذا القسم في البين بنفسه وما لا يمكن
بيانه بوجه يعني التحقق قسم اخر منه وهو الممكن البيان على هذا التقدير ثم قد اشار في
الى ان هناك مخرجا عن التناقض يمكن للفطن الوصول اليه بالفكر ولم يفطن المعترض اليه
والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف للجسم قيل في الحواشي فان قلت لا نم
بل نقول كونه مؤلفا معلول لكونه ذا مؤلف او   فان المؤلف نسبة الى المؤلف
وكذا كونه ذا مؤلف   قلت المراد بالمؤلف كونه ذا جزء وذي المؤلف
المحتاج الى المؤلف ولا شك ان علة الاحتياج الى المؤلف هو كونه في حد ذاته ذا جزء
اذ لو كان بسيطا لم يحتج اليه وليس المراد بالمؤلف المفهوم المضايف للمؤلف اذ لا يمكن
الاستدلال به على كونه ذا المؤلف كما لا يمكن الاستدلال بان زيدا اخ على انه ذو اخ
وبالعكس وقد صرح بذلك الشيخ في هذا الفصل ايضا قال واعلم ان توسط المضاف
قليل الجدوى في العلوم لان نفس علمك ان زيدا اخ هو علمك بان له اخا   علمك
بذلك فلا يكون الشيء اعرف من المعدوم الصغرى فان لم يكن كذلك بل الحث لتحصيل
ان يبين ان له اخا مما يتصور معنى مدرك زيد اخ وامثال هذه الاشياء الاولى ان لا
قياسات فضلا عن ان يكون براهين فعلم ان مراد الشيخ في المؤلف المذكور ما ذكرنا واعترض عليه

اما على السوال فلان المولف والمولف متضايفان فيكونان معا في المرتبة وذي الموثر
متاخر عن المولف تاخر الكل عن الجزء فلا يكون مقدما على المولف الذي هو في مرتبة جزئه
ولا يكون في مرتبة فيمتنع ان يكون علة له ان يكونا معا في المرتبة واما على الجواب فلان
ما اضيف اليه لفظ ذي لا يلزم ان يكون علة لما قبلها كيف ومن الجائز ان يقال العلة ذو المعلول
فاذن لا يكون ذو المولف دالا على المحتاج اليه وكيف يجوز ارادته عنه مع قرينة صارفة
عن معناه الحقيقي واما ما نقل عن الشيخ من ان توسط المضاف قليل الجدوى في العلوم لا في
التمثيل به كما في مبحثنا هذا لا يخفى على من له ادنى مسكة انه لا فرق بين الاخ وذي الاخ
والمولف وذي المولف في ان الثاني من كل منهما متاخر عن الاول تاخر الكل عن الجزء
فكما ان ذا المولف متاخر عن المولف الذي هو في مرتبة جزئه كذلك ذو الاخ
متاخر عن الاخ الذي هو في مرتبة جزئه فلو صح ما ذكره لبطل كلام الشيخ ولجاز الاكتفاء
بمثل ذلك في جميع صور المضاف كقولك هذا اب وكل اب فله ابن وهذا علة وكل علة
فله معلول وقس عليه سائر الصور على ان تاخر ذي المولف عن المولف لا يستلزم بل الواقع
له تاخر ثبوت هذا المفهوم للاصغر عن ثبوت مفهوم المولف له ولا يلزم ذلك من تاخر
نفس المفهوم ذي المولف عن مفهوم المولف الا ترى ان الانسان متاخر عن الحيوان
في نفسه مع تاخر الحيوان عنه في الثبوت لزيد فظهر انه بمعزل عن فهم كلام الشيخ ثم عدم
لزوم كون ما اضيف اليه لفظ ذي علة لما قبلها امر لم يدعه احد ولا يتوقف عليه
الغرض والغرض تصحيح هذا المثال واي توقف لذلك على مدخول ذي علة لما قبلها
فان لفظ ذي يدل لغة على مصاحبة كذا ومعلوم انه ليس المراد في جميع المواد المصاحبة
المطلقة على اي وجه كان بل تخصيص المصاحبة بمعونة المقام بعلاقة مخصوصة لكونه محتاجا
او محتاجا اليه او غيرهما بحسب خصوصيات المقام فذلك من قبيل اطلاق العام على الخاص
او ارادة الخاص من العام بقرينة المقام كيف وما نقل عن الشيخ في توسط المضاف
قرينة جلية صارفة عن غير ما ذكرنا اذ قد علمت انه على ما توهمه لا فرق بين هذه الصورة
وما جعله توسط المضاف فيكون نفي توسط المضاف منافيا للتمثيل المذكور ومثله
المص في شرحه بقولنا العالم مولف وكل مولف موثر فقيل هذا المثال غير مطابق
للمقصود لان الاكبر فيه في الحقيقة ذو مولف وهو معلول المولف كما بينه الشيخ قال بهمنيار

في برهان كتاب التحصيل مثال ما كان الاوسط معلولا للاكبر ولكنه يكون علة لوجود
الاكبر في الاصغر ان نقول زيد انسان وكل انسان حيوان لان الحيوان اولا محمول
على الانسان ثم على زيد فالاوسط علة لثبوت الاكبر للاصغر وقد اورد عليه انا لا نسلم ان الاكبر في الحقيقة مولف
بل الاكبر هو المولف كما ذكره ولذلك غير العبارة الى قوله وكل مولف مولف والحد الاوسط
هو المولف بفتح اللام وهو ملزوم بزيادة حرف اللام والمحمول عليه مع هذه الزيادة هو المولف
بكسر اللام فاذا اسقطنا المكرر يتعدى الحكم من الاكبر الى الاصغر بواسطة اللام فيكون
النتيجة قولنا لكل جسم مولف ولا نسلم ان الحد الاوسط يجب تكرره من غير زيادة ونقصان
بل تكرره بالزيادة والنقصان لا يخل بالانتاج مثال الزيادة ما مر ومثال النقصان زيد
اخو عمرو وعمرو رئيس البلد ينتج زيد اخو رئيس البلد وكذا امثال وب مساو لج
ينتج ا مساو لج وهذا وان كان خلاف المشهور لكن حققه بعض تلامذة علامة الطوسي وصنف فيه
رسالة على حدة مستفادة من استاده بل ذكر الامام في شرحه للاشارات وصاحب الكشف
المثال الثاني واعترض عليه اما اولا فلان المحذور الذي فر منه وهو عدم مطابقة المثال للممثل له
واقع على هذا التقدير ايضا اذ الاكبر هو المولف على هذا التقدير ليس الا ثبوت العالم فكيف يكون
الاوسط علة لثبوته واما ثانيا فلان القوم قد بينوا وجوب تكرر الاوسط في القياس
بدلائل واضحة مشهورة لا ينبغي ان يشك فيها فان اراد منع وجوب تكرر الاوسط فليطلب
هذه الدلائل فيرجع الى الكتب المطولة فانها مذكورة فيها مفصلا وان اراد ان القياس الذي
لما اشتهر القوم لا يكون الاوسط فيه مكررا فلا يثبت ذلك بمنع وجوب تكرار الاوسط
بل عليه ان يحرره ويبين اساسه بوجه كلي ولا يكفي في ذلك ارادة الانتاج في بعض
الامثلة لاحتمال ان يعض اخر لا يكون كذلك ثم بعد ذلك لا يكون حمل الكلام عليه الا اذا
انهم اعتبروا هذا القياس وليس مثبتا لانا نقول ان المولف غير ثابت للعالم بل هو ثابت له
بحمل هو ذو هو بمعنى ليس ما ثبت له بحمل هو هو فيكون الوسط ثبوته للاصغر وثبوت الاكبر له علة
لثبوت الاكبر للاصغر بهذا النحو وذلك ظاهر لمن له ادنى فطانة واما ان القوم هل اعتبروا
تكرر الاوسط في القياس فلانهم انهم ادعوا المكرر من غير زيادة ونقصان وكيف لا
الدليل لانه اذا في صورة الزيادة والنقصان حذف المكرر يتعدى الحكم الى الاصغر
بالنحو الذي ثبت للاوسط لا الانتاج قطعا مثلا اذا قلت هذا الكتاب مصنف زيد

و زيد رجل كذا صح هذا الكتاب مصنف رجل كذا وقس عليه جميع المواد مع المحافظة
على الشرائط وقد بين ذلك المتأخرون المحققون قال مصنف كتاب الانوار الالهية
و صاحب الصحائف في اللمعة السابعة في القياس بهذه العبارة والاقتراني تام
الاوسط كقياس المساوات اذ لزمه لذاته اساو لمساوي ج وبالعكس كامر يعني اساو
لج و ملزوم لب و ب ملزوم لج اذ يلزم لذاته ا ملزوم ملزوم ج وبالعكس الملزوم
وامثال هذه قليلة وهي ليست الي ملزومها بالعكس النفع في العلوم وقد اثبت في بعض مصنفات
المحققين تفصيل ذلك بل ذكر الامام في شرح الاشارات ان قولك اساو لب وب ساو لج
ينتج بالذات اساو لمساوي ج فالرجوع الى الكتب المطلعة يشهد بما ذكرناه ومن البين
ان المحقق الطوسي ممن لا يخفى عليه امثال ذلك كيف والعمل المذكور يشير بما ذكرناه اشعارا بينا
اذ مثل ما اورده عليه لا يخفى على ادنى الطلبة فضلا عن مثل هذا النحرير علية عدم العلة
لعدم المعلول لا يمكن في الخارج قيل عليه مسلم اذ الخارج كما يقع ظرفا للوجود يقع ظرفا للعدم
ومرجع العلية الى حقيقة ما كما عرفت ومن الجائز ان يكون احد الامرين اعني الانعدام في الخارج
من الاخر قوله اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه ان اراد بالتحقق الوجود فغلط
الا ترى ان انعدام المانع والمعدوم ان اراد بالتحقق الوقوع فيه سواء كان
الواقع موجودا او معدوما وعدم العلة وعدم المعلول مما نحن فيه فيكونان واقعين فيه
من حيث الانعدام ودعوى ان تخصيص الحكم بالعدم الخارجي في هذا المقام لا وجه له
فان العدم الذهني ايضا كذلك اذ كما ان اسناد علية وجود المعلول في الخارج علة لاسناد المعلول
كذلك اسناد علة وجوده في الذهن علة لاسناد وجوده الذهني وكما ان عدم المعلول في الخارج
تابع وجوده في الذهن اي تحت العلم به علة لعدم العلة في الخارج تحت العلم به كذلك عدم
المعلول في الذهن تحت العلم به علة لعدم العلة في الذهن كذلك فان من علم ان المعلول غير موجود
في الذهن يعلم قطعا ان العلة غير موجودة فيه وهو برهان اني كما ان الاول برهان لمي ثم لا معنى
لوقوع الشيء في الخارج من حيث الانعدام فيه لان الوقوع هو الثبوت او ما يستلزمه فلا يقال
ان الشيء المعدوم في الخارج واقع فيه والا لكان زيد المعدوم في البيت واقعا في البيت
ولكان شريك الباري واقعا في الخارج تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وكيف
يحكم على الشيء بالوقوع فيه باعتبار انه معدوم فيه وهل هذا الا كما يقال اجتماع النقيضين واقع

في الخارج بمعنى انه متصف وهل هي الوقوع في الخارج والثبوت فيه فرق في المآل
ومضمون القضية السالبة هو اللاوقوع دون وقوع السلب ويسمى الحكم الوارد عليها
بالانتزاع دون الايقاع ثم قيل فان قلت اذا كان انعدام العلة في الخارج متصفا
بالعلية فيه فلزم وجوده هناك لان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له كما سبق ولا معنى للثبوت
الا الوجود قلت ما سبق من ان ثبوت الصفة الوجودية فرع على ثبوت موصوفها وليس العلية
صفة وجودية بل هو بحسب ما كان العقل منه ومن عدم المعلول الحكم باستناد عدم
المعلول اليه ومرجع هذه الحملية الى مضمون قضية شرطية ولا يلزم من صدقها وجود الحملية فاصل
اتصافه بمضمون القضية الشرطية الذي جعله مرجع الحملية كاف في لزوم وجود
الموصوف اذ المراد بالثبوت هنا ما لا يكون السلب داخلا فيه ومضمون الشرطية كذلك
على انا نقول في هذا الكلام سوء اعتبار الخارج فانه قد يكون قيدا للموضوع وقد يكون قيدا
للنسبة ومنشأ الشبهة عدم الفرق بين الاعتبارين فتامل ثم اني ذكرت في شرح كلام
الشارح ان علية عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج اي لا يمكن ان يكون
عدم العلة علة لوجود عدم المعلول في الخارج ولا ان يكون علة لعدم المعلول في الخارج
بمعنى ان يكون الخارج ظرفا للاتصاف بالعلية وذلك بديهي فلا يجري المناقشة فيما ذكره
في معرض البديهة حيث قال لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه بل الاعدام
قد يكون عللا لموجودات في الخارج كعدم المعد وارتفاع المانع على انه يمكن ان يكون
مراده بالعلية العلية التامة اذ لو كان عدم العلة علة لوجود عدم المعلول في الخارج
لكان علة فاعلية له لا شيئا من المعلول غير عدم ولا يمكن ان يكون غير الفاعل كذلك فتدبر
المقيسة واعترض عليه بانه قد يحتاج الى النظر فلان الكلام في علية عدم العلة لانعدام المعلول
في علية لوجود عدم المعلول كما قرره ثم دعوى الضرورة ان كان في امتناع علية
العدم لوجود عدم المعلول فذلك مما لا نزاع لاحد فيه اذ لا يقول احد بان انعدام العلة
علة لان يوجد عدم المعلول في الذهن او في الخارج وان كان في امتناع علية لانعدام المعلول
في الخارج فغير مسموع اذ العقل لا يحكم بانه وجد العلة في الخارج يوجد المعلول فيه ويستدل بذلك
على ان علة وجود العلة لوجود المعلول في الخارج كذلك يحكم بان عدم العلة في الخارج يعدم المعلول
فيه ويصح ان يستدل بذلك على ان علية انعدام العلة لانعدام المعلول في الخارج ولا يستدل به

المنع بحمل العلة على الفاعل لاحتمال ان يكون فاعل عدم ما ومن يعني ذلك فعليه البيان
حاصل السؤال انه لا فرق بين عدم العلة وعدم المعلول في ان علية كل منهما للآخر
ليس بحسب الوجود الخارجي لان العلية بحسب الوجود الخارجي يستلزم وجود الفاعل
في الخارج وذلك مبني على احد التفسيرين اما ان يراد بالعلية بحسب الخارج ان يكون علة
لوجود المعلول في الخارج واما ان يراد به كون العلة متصفة بالعلية بحسب الخارج ان يكون
وانتفاء علية عدم العلة لعدم المعلول بحسب الخارج على التفسيرين ظاهر لا ستره ولا يجدي
المناقشة المذكورة لان انتفاء علية عدم العلة لعدم المعلول بحسب الخارج بالمعنى الاول بديهي
اذ لا وجود لعدم المعلول في الخارج وبالمعنى الثاني ايضا بديهي وان احتاج الى تنبيه
الى الاذهان القاصرة كان يقال الاتصاف بالعلية في الخارج بهذا المعنى يستلزم وجود
الموصوف في الخارج ووجود عدم العلة في الخارج محال بديهة وما ذكره من الكلام
في علية عدم العلة لانعدام المعلول لا في علية الوجود لعدم المعلول لا يحسم مادة الشبهة
لان اتصاف العدمين بالعلية والمعلولية لا يكون بحسب الخارج بل بحسب الذهن ولو سلم تمام
في دفع الشبهة كان جوابا ولا يقدح في تقرير الشبهة على هذا الوجه اذ السائل بنى الشبهة
على ان العدمين متغايران في الخارج فيكون اتصافهما بالعلية والمعلولية بحسب الوجود الذهني
فلا فرق بين علية عدم العلة وعلية عدم المعلول ويكون جوابه بيان الفرق بوجه آخر وما ذكره
الجواب في توجيه السؤال غير موجه ثم اذا حمل العلة على الفاعل يندفع المناقشة المذكورة
راسا لان كون العدم علة فاعلة لامر موجود محال وهذا ناظر الى التفسير الاول واتصاف العدم
في الخارج بامر معناه ان يكون الخارج طرف الاتصاف محال فضلا عن العلية وهذا ناظر الى التوجيه
الثاني من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه فان قلت هذا التفسير بظاهره
يقتضي ان لا يكون لشيء من لوازم الماهية امرا حاصلا بالفعل لان حصول اللوازم المستندة
الى الماهية مع حصولها بلا شبهة فاللوازم التي لا يكون للوجود الماهية مدخل فيها لا يكون موجودة
وقطع فلسفة الظاهر ان لوازم الماهية امور عقلية انتزاعية يكون عروضها للماهية بحسب الاعتبار
الذهني كما صرح الشارح اليه لا انها موجودة مع الماهية بالفعل بل الماهية يقتضي حصولها معها
بضرب من القوة وفعليتها لو كانت فانما يكون من اسباب اخر فلا جرم في هذا التفسير الشارح
من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه اي لا يكون لخصوص احدهما مدخل فيه والكل موجود

مطلقا مدخل ضرورة انها ما لم توجد بنحو من الوجود لم يثبت لها شيء وهذا الامر معلوم
من المختصرات فضلا عن المطولات ومع هذا توهم بعض المحشين انه يلزم على هذا التفسير
ان لا يكون شيء من لوازم الماهية امرا حاصلا بالفعل لان حصول اللوازم المستندة الى الماهية
مع حصولها فاجاب بان الماهية يستلزم بحصول لوازمها معها بالقوة وبحصولها بالفعل
من اسباب اخرى وكانه حسب ان لازم الماهية ما لا مدخل فيه للوجود اصلا وليس يعني
ان يكون لازم الماهية بالضرورة كيف يلزم عدم حصول اللوازم اذ اللازم على هذا التقدير ايضا
عدم حصولها ما لم يحصل الماهية لا عدم حصولها بالفعل مطلقا ثم جوابه يقتضي ان يكون جميع العوارض
لوازم الماهية يستلزم الاتصاف بها بالقوة وفيه بحث من وجوه منها ان كلام المحشي على تقدير
التفسير المذكور حيث قال يلزم على هذا التفسير ان لا يكون شيء من لوازم الماهية امرا حاصلا
بالفعل وحاصله ما ذكره هذا القائل انه لو فسر لوازم الماهية بتفسير المذكور في المختصرات
لم يلزم ان لا يكون امورا حاصلة بالفعل وحاول بذلك رد كلام المحشي حيث قال ومع ذلك
توهم بعض بذلك غير موجه اذ لا منافاة بينهما على ان التفسير المذكور في المختصرات منظور فيه
لخروج الوجود المطلق فيه فان وجود الماهية ليس معللا بنفسه ولان لوازم الماهية ان يكون
معللة بوجودها لو كان امورا حاصلة بالفعل معها في نفس الامر اما اذا كانت امورا
عارضة لها بحسب الاعتبار الذهني بالمعنى الذي حررناه لا بحسب نفس الامر فالظاهر ان ليس
للوجود الماهية مدخل فيها اذ الماهية بهذا الاعتبار ماخوذة بذاتها مجردة عن الوجود والعدم
لكن الظاهر كما عرفته على ان لوازم الماهية من الامور العقلية الانتزاعية فاختلاف التفسيرين
مبني على هذين الاحتمالين لان مؤداهما واحد كما حسبه هذا القائل ومنها ان المحشي لو حكم بعدم
كون لوازم الماهية مطلقا كما حسبه بل حكم بانها ليست حاصلة بالفعل من الماهية على تقدير ان لا يكون
للوجود الماهية مدخل فيها وفعليتها انما يكون من اسباب اخر وذلك حاصل مال الماهية ما لم يكن بنفسها
حاصلة بالفعل الا بالموجد فما هو مقتضاه ايضا لا يكون حاصلا بالفعل الا به فاذن يكون حصولها
بالفعل من سبب آخر وان كان حاصلا عند حصول الماهية ومنها ان الاولى ان جوابه يقتضي ان يكون
العارض لازما واما يقتضي ذلك لو كان ما ذكره فيه تعريفا للازم وليس كذلك بل هو حكم
من احكامه ومن الجائز ان يكون اللوازم والعوارض مشتركين في بعض الاحكام
فلا وجه لما ذكره والكلام في ان هذا التفسير هو بعينه ما نقله بل ليس بينهم الا التغيير واحد وعبارة

ساد على ذلك وكيف لا ولو كان معناه ما حمله عليه لكان الظاهر ان يقول اما الذي للوجود
فيه مدخل ولم يحتج الى ذكر احد الوجودين ولكان قسمة اللوازم الى الثلثة غير حاصرة لتحقق قسم آخر
وهو لازم الوجود المطلق اذ يكون حينئذ تحصلها ان اللوازم اما لوازم الماهية من غير اعتبار
وجودها اصلا او لوازمها باعتبار الوجود الخارجي بخصوصه او لوازمها باعتبار خصوص
الوجود الذهني ومثل هذا لا يكاد يصدر عن عاقل فضلا عن فاضل فهو له غاية ما ذكره هذا
العاقل في مصادرة لها اورده على المعترض ليس بشي لانه انما يتجه لو كان الوجود المطلق
من لوازم الماهية وهو غير مسلم بل اللازم ما يمتنع انفكاك الشي عنه في الوجود اما مطلقا او في نحو
خاص من الوجود فاللوازم ما يمتنع انفكاك الماهية الموجودة عنه كيف وقد صرحوا بان لوازم الماهية
معلولة لها ولا يجوز كون الوجود معلولا للماهية كما حقق في موضعه ومن البين انه
لو كان الوجود من لوازم الماهية ولوازم الماهية على ما ذهب هذا المحشي ما يكون سببه الماهية
لكان الماهية علة لوجودها وهو باطل وكون لوازم الماهية امورا اعتبارية لا يقتضي ان لا يكون
للوجود الماهية مدخل فيها فان الوجود وغيرها من الامور الاعتبارية يحتاج الى في اتصافها
بها او في انتزاعها مع المنتزع منها او ما ينسب اليه الى فاعل كما شهد البديهة لكن الماهية
لا يجوز ان يكون فاعلة لوجودها وان جاز كونها فاعلة لغيرها من الاوصاف كما حقق في الالهيات
والشفا وغيرهما واما الوجه [illegible] فسقوطه ظاهر اما اولا فلان مداره على ان يكون لازم
الماهية ما يكون منشأ الماهية بدون مدخلية وجودها كما حسبه وهو غير مسلم كما عرفت
ثم على هذا التقدير انه لا وجه للسؤال اصلا لان كون ذلك اللوازم مستندة الى نفس الماهية
لا علاقة له مع عدم فعلية اللوازم حتى يقال يلزم ان لا يكون شي منها حاصلا بالفعل كما ذكر
في السؤال ثم يجاب بالجواب المذكور والتخصيص بعد حصولها من الماهية لا بعده لان هذا
التقدير ان كان مرادا في السؤال فبعد الاغماض عن عدم اشعار اللفظ به لا وجه للسؤال
اذ على هذا التقدير لا يكون الامر الا كذلك ضرورة ان تحقق المعلول فرع تحقق العلة ولا محذور فيه
وان لم يكن مرادا في السؤال كان فساد السؤال اظهر وعدم توجيهه اظهر واما الوجه [illegible] فسقوطه اظهر
لان ما ذكره بيان لتفسير الاقسام الثلثة للوازم كما اعترف به فان حمل تفسير كلام الشارح على ما ذكره
فكيف لا يكون تعريفا بل حكما من احكامه مع عدم سبق تعريفه على هذا التقدير ثم انت خبير بان
الايراد الذي ذكره انما هو على التعريف فلو كان ما ذكره في الجواب حكما من احكامه لم يندفع

الايراد

الايراد على التعريف اذ يكون ح حاصله ان اللازم للماهية حكما لا يرد هذا الايراد عليه
ومن البين انه لا يرتبط من ايراد المذكور فضلا عن ان يكون جوابا عنه وعدم العلة
بالقياس الى عدم المعلول من هذا القبيل فلا خفاء في ان العلة قد يحصل في الذهن
بان يتصور وقد يحصل فيه بان يصدق بها بعده ومنه وليس فيه مهما سلم لحصول عدم المعلول
فيه بعد اذا كان الثاني معروفا بالتصديق بالعلة كان مستلزما للتصديق بان المعلول
معدوم فلا يكون عدمه عدم العلة من لوازم الماهية واورد عليه ان اللازم الماهية
ما يمتنع انفكاكه عن الماهية في الوجود مطلقا بمعنى ان يمتنع وجودها بدون الاتصاف
باللازم ولا يلزم منه ان يكون تعقل الملزوم مستلزما لتعقل اللازم الا ترى ان الزوجية
لازم للماهية الاربعة ولا يلزم من تعقل الاربعة تعقلها وكذا التساوي للزوايا القائمتين
بالنسبة الى المثلث فاندفع ما توهم من ان عدم العلة ليس من لوازم الماهية وقد
يتصور عدم العلة وقد يصدق بعدمها ولا يلزم في الصورتين العلم بعدم الا اذا كان التصديق
معروفا بالتصديق بالعلة ومبناه عدم الفرق بمعنى لازم الماهية فانه كما عرفت ما لا ينفك
الماهية في وجودها عن الاتصاف سواء كان اللوازم موجودا به كما في الوجود او لا
كما ان معنى لازم الوجود الخارجي ما لا ينفك الماهية في وجودها الخارجي عن الاتصاف
سواء كان موجودا في الخارج او لا كالسلوب لا انقطاع فانها لازمان بحسب الوجود
الخارجي مع عدم وجودهما فيه واعترض عليه بان حاصل الايراد ان عدم العلة
لعدم المعلول لو كان لازما للماهية فاذا وجد عدم العلة في الذهن كان متصفا بعلية العدم
المعلول هناك وذلك مستلزم لتحقق عدم المعلول عن العلة المتصفة بالعلية لكن لو حصل عدم العلة
في الذهن تصورا او تصديقا بدون عدم المعلول فلا يكون علته لازما للماهية ولا يدفع
ذلك ما ذكره من ان المعنى بلازم الماهية ما يمتنع وجودها بدون الاتصاف به بل يقوي
السؤال حيث يصلح ان يجعل ذلك دليلا على الملازمة المذكورة فيه ولا يلزم من كون الزوجية
لازما للماهية الاربعة ولا من كون التساوي للقائمتين لازما للماهية المثلث ان يكون علة عدم المعلول
لازما للماهية عدم العلة فالسؤال باق غير مندفع بما ذكره وما نسب الى الفاضل المذكور من انه
قال قد يتصور عدم العلة ويصدق بعدمها ولا يلزم في الصورتين العلم بعدم المعلول
واورد عليه ان العلم بلازم الماهية غير لازم فرقه بلا مرية فانه قال عدم العلة قد يحصل في الذهن

بان يتصور وقد يحصل ان يصدق بانها معدومة وليس شيء منها مستلزما لحصول عدم
المعلول فيه ولم يقل مستلزما لحصول العلم بعدم المعلول وهذا الكلام بصريحه يدل على انه
قد يحصل عدم العلة في الذهن بان يتصور وليس ذلك مستلزما لحصول عدم المعلول فيه
وهذه الدعوى ظاهرة جدا اذ لا يدعي عاقل انه كلما تصور عدم العلة يحصل عدم المعلول
في الذهن وكذا الحال اذا حصل عدم العلة بان يصدق بانها معدومة بدون التصديق بعلة
فاستدلال الفاضل المذكور على ان عدم المعلول ليس من لوازم ماهية عدم العلة
على انفكاك هذا عن ذاك لانه مبني على انفكاك العلم بالمعلول على العلم بالعلة كما نقله عنه
وكم بينهما فرق لا يذهب عليك ان وجود شيء في الذهن هو العلم به فما ذكره من انه
قد يوجد عدم العلة في الذهن تصورا او تصديقا بدون وجود عدم المعلول فيه هو بعينه القول
بانه قد يعلم عدم العلة تصورا او تصديقا بدون العلم بعدم المعلول فالنقل صحيح وانكاره
غير ملائم ويندفع ما ذكره من ان لازم الماهية لا يلزم ان يكون وجودها في الخارج
مستلزما لوجود ذلك اللازم فيه ووجوده في الذهن مستلزما لوجوده فيه الا ترى
ان الزوجية لازم لماهية الاربعة بل علتها لازم لماهيتها مع ان الاربعة يوجد في الذهن
بدون الزوجية ووجود الزوجية فيه وماهية المثلث مستلزم للتساوي المذكور مع انه
يتخلف عنها في الوجود الذهني فحاصل الجواب منع الملازمة التي ادعاها المورد مستندا الى
المذكورين بل الحق انه انما يلزم عدم تخلف اللازم عن الملزوم في الوجود الذهني اذا كان
اللازم لازما بينا ولا يلزم ان يكون لازم الماهية بينا كما في المثالين المذكورين فلم لا يجوز
ان يكون عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة وكذا علته لعدم المعلول لان ماهيته
غير بين اصلا لا بالمعنى الاخص ولا بالمعنى الاعم فلا يلزم من تصور عدم العلة تصوره
ولا من مجرد التصديق بعدم العلة التصديق به لاحتياجه الى الوسط كما ان تساوي الزوايا
لقائمتين وعلته ذلك التساوي لازم لماهية المثلث مع انه يتخلف عنها في الوجود الذهني
تصورا وتصديقا وكما ان الاحتياج الى العلة وعلته ذلك الاحتياج لازم لماهية الامكان
مع انه يتخلف عنها في التصور والتصديق اما في التصور فظ واما في التصديق فلتوقفه
على ان احد طرفي الممكن لا يكون اولى به لذاته ولا يخفى انه قد شاع بين القوم ان الاوسط
في برهان اللم علة في الخارج والذهن معا ومرادهم بذلك ان نسبة الاوسط الى الاصغر

والاكبر على الوجه المذكور المفصل علة لنسبة بين الاكبر والاصغر بحسب نفس الامر وبحسب
الوجود الذهني معا بمعنى ان صدق النسبة الاولى في الواقع علة لصدق الثانية وحصولها
في الذهن علة لحصول الثانية فيه ولو قيل العلة بهذا المعنى لان ماهية عدم العلة بالقياس
الى عدم المعلول لا يستلزم ان يكون وجود عدم العلة في الذهن تصورا او تصديقا
بدون عدم المعلول فلا يكون علة له بهذا المعنى فظهر ان هذا الكلام من هذا الفاضل كما في كلامه
والمراد بالعلية في نفس الامر ما يكون منشاء العلية فيه نفس ذات العلة ذكر
في الحواشي ان اطلاق الخارج على هذا المعنى بل اطلاق نفس الامر ليس متعارفا اصلا
فضلا عن ان يكون مشهورا شايعا فان اتصاف الماهية بلوازم الوجود الخارجي وكذا بلوازم
الوجود الذهني اتصاف بحسب نفس الامر باتفاق العقلاء فبطل ما قاله في توجيه كلام المتن
والوجه في الجواب ان يقال الفرق ان نفس عدم العلة متصف بالتقدم على عدم المعلول
بالذات ووجوده في الذهن شرط الاتصاف بخلاف نفس عدم المعلول فانه غير متصف
بالتقدم على عدم العلة بالذات بل انما يتصف بالذات ووجوده في الذهن بالتقدم
على وجود عدم العلة في الذهن فان العقل يحكم بالترتب هناك بين العدمين فيقول عدم
عدم المعلول ومنها بالترتب بين وجود العدمين في الذهن فيقول وجد عدم العلة
في الذهن فوجد عدم المعلول فيه فالوجود الذهني في الاول شرط للاتصاف بالتقدم وفي الثاني
هو المتصف بالتقدم اذ لا يصح ان يقال عدم العلة فعدم المعلول وعلى هذا المعنى قول المص
وان جاز في الذهن انه يجوز كون المعلول علة لعدم العلة بحسب اتصافها بالوجود الذهني
اعني ان يكون اتصاف الاول بالوجود الذهني علة للاتصاف الثاني كما سبق ويمكن ان يقال
ان تقدم عدم العلة على عدم المعلول باعتبار وجوده في نفس الامر من غير ملاحظة ان وجوده فيه
لا يكون الا في الذهن اذ لو كان موجودا في الخارج فرضا لكان متقدما بحسب ذلك الوجود
وتقدم المعلول على العلة من حيث خصوص الوجود الذهني فقط فظهر الفرق ويمكن توجيه كلام الشرح
بذلك بان يقال ما يكون علته باعتبار الوجود في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الوجود
الذهني انما يكون منشاء العلية فيه نفس ذات العلة فيكون قول الشارح والمراد بالعلة في نفس الامر
ح من قبيل التعبير باللازم للتعبير ولا يكون غرضه تفسير نفس الامر بهذا المعنى وفيه نظر لان المقدمة
المذكورة ممنوعة وبعد ذلك في كلامه كدر لانه جعل علة عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة

من لوازم الوجود الذهني لعدم المعلول وذلك يقتضي ان يكون الموصوف بالعلية
بنفس عدم المعلول لا ان يكون الموصوف بها وجوده الذهني فان لوازم الوجود الذهني
ما يتصف بها الماهية بنفسها بشرط وجودها في الذهن كالكلية والجزئية لا ما هو وصف الوجود
وليس الامر في عدم المعلول كذلك عنده كما صرح به في اخر المبحث وح تفصيل اللوازم
في هذا المقام وقيل وفيه بحث اما اولا فلان ما ذكره من الفرق حسبان الكدر في كلام
الشارح على ان حكم العقل بانه وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه لكون الاول
على علية عدم المعلول لوجود عدم العلة وبعدية عليته وهو غير مسلم اذ الحكم المذكور يدل
على علية الموجود للموجود وبعديته عليه لا على بعدية عدم عليته وجوده لوجوده وتقدم الوجود
على الوجود الا ترى ان حكم العقل بانه وجد العلة فوجد المعلول يدل على علية العلة للمعلول
وبعديته عليه لا على عليته وجود العلة لوجود المعلول والسر في ذلك ان قولك وجد
يدل على تحقق الموجود فانه امر عقلي انتزاعي كما حقق في موضعه واما ثانيا فلان ما اورده
على توجيه الشارح من اطلاق الخارج على هذا المعنى غير متعارف يرد على توجيهه ايضا
وهو ظاهر واما ثالثا فلان ما ادعاه من عدم العلة لو كان موجودا في الخارج فرضا
لكان متصفا بالعلية وكذلك الوجود على عدم المعلول دون العكس في حيز المنع فان ذلك
غير بين ولا مبين واما رابعا فلان قوله ووجوده في الذهن شرط للاتصاف غير مسلم اذ لو كان
الوجود الذهني لعدم العلة شرطا للاتصاف بالعلية لعدم المعلول كما حسبه فاذا لم يوجد
عدم العلة في الذهن لم يكن متصفا بالعلية ولم يكن عدم المعلول بلا سبب ويلزم ان يحتاج
كل واحد من طرفي وجود الممكن وعدمه الى سبب كما حقق في موضعه مدار الفرق
على ما يقتضيه عبارة الحاشية وهي ان العقل يحكم في صورة عدم العلة بعدم نفس العلة
على عدم المعلول وفي العكس انما يحكم بعدم الوجود الذهني لعدم المعلول على الوجود
الذهني لعدم العلة ففي الاول يحكم بعدم العدم على العدم وفي الثاني بترتب العلم على العلم
ولهذا يقول في الاول عدم العلة فعدم المعلول وفي الثاني وجد عدم المعلول في الذهن
اي علم فوجد العلة فيه اي علم فالحكم المذكور انما يدل على علية العلم للعلم لا على علية المعلوم للمعلوم
وكيف يتوهم ان ذلك يدل على علية عدم المعلول لعدم العلة والحكم بانه وجد شيء فوجد
اخر انما يدل على علية الموجود للموجود اذا لم يكن الوجود مقيدا بخصوص الذهن او على بعديته

وجوده

المقصدية لا يدل عليه فان المعلول بالنسبة الى العلة متقدم بحسب الوجود الذهني
هو العلم مع انه ليس علة له اصلا ولو كان الامر كما تخيله لكان البرهان منحصرا في الاني
وذلك مما لا يقول به محصل ومدار الكدر في كلام الشارح مصرح به في الحاشية ولا عبادة
عليه وما ذكره من انه هو من الاسرار التي لا يحسن اظهارها فان هو لك وجه بديل
على ثبوت الوجود للموضوع او ثبوت اتحاده مع الموجود وبالجملة القضية الموجبة تدل
على ثبوت النسبة كما ان السالبة تدل على انتفائها والامر الانتزاعي موجود في نفس الامر
كما عرفت مرارا واطلاق الخارج على نفس الامر شائع اما اطلاقه على ما يكون منشأ
الاتصاف بنفس المفهوم حتى لا يشمل العوارض التي منشأ الاتصاف بها خصوص الوجود
الذهني او خصوص الوجود الخارجي كما فسر الشارح فغير معهود اصلا وهو ظاهر ومنع الملازمة
المذكورة مكابرة فان العقل يحكم بان عدم العلة بحسب تحققه في نفس الامر علة لتحقق عدم المعلول
في نفس الامر من غير نظر الى خصوص الوجود الذهني والخارجي فاذا فرض تحققه في نفس الامر
بمعنى اتصاف العلة بالعدم في نفس الامر كان علة لاتصاف المعلول به في نفس الامر
سواء كان الاتصاف به في نفس الامر بحسب وجوده في الخارج او غيره وكون الوجود
الذهني هو قسم من الوجود في نفس الامر شرطا للاتصاف مما لا يسلم انه لو لم يكن له وجود
في هذا النحو لم يتصف بالعلة اذ ليس له وجود في الخارج فاذا لم يكن له وجود في الذهن لم يكن
موجودا في نفس الامر فلا يتصف بالعلية وغيرها من الصفات الثبوتية واللازم من ذلك
ان لا يكون عدم العلة لعدم المعلول على تقدير عدم تحققه في نفس الامر وهو احق كيف
وعندهم ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له يحتاج الى تكلف فيه
تلك في الحواشي اطلاق الوجود والعدم على الثبوت والسلب ثم حمله على مسئلة
مشهورة في علم المنطق اولى من حملهما على غيرهما مما لا جدوى فيه بعدمها ولا تعارف البحث عنه
على ان المصنف ذكر كثيرا من المسائل المشهورة المنطقية في هذا الكتاب كالمواد الثلث ومباحث
القضايا وغيرهما واعترض عليه بان للشارح ان يقول حمل الوجود والعدم على الايجاب
والسلب لم يكن ملائما للمبحث فان المبحث مباحث الوجود والعدم بمعناهما المتبادر منهما
واذا حملا على التحقق والانتفاء كما فعله الشارح كان اشارة مسئلة غير معهودة مناسبة الى البيان
مناسبة للمبحث ولو حملا على الايجاب والسلب كما فعله سائر الشراح كان اشارة

الى مسئلة مبنية في المنطق غير مناسبة للبحث وحد وابي المسلمين يعارضان كما لا يخفى احملها
السراج على الثبوت والسلب اعني تحقق النسبة ولا تحققها اللذين هما جزء القضية الموجبة والسالبة
كما اشير اليه بقوله على الثبوت والسلب لا على الايجاب والسلب اللذين هما قسما التصديق
كما حسبه ولا شك ان الثبوت والانتفاء بهذا المعنى من افراد المعنى المتبادر فاذا حمل
على ذلك كان اشارة الى مسئلة منطقية لها فائدة معتد بها واذا حمل على ما ذكره الشارح
كان اشارة الى مسئلة لا يتعارف البحث عنها لقلة جدواها فان النسبة بين المفرد على هذا
الوجه فلما مغر ها القوم كما صرحوا به ومع ذلك فهو معلوم بالقياس الى القضايا ولذلك
لم يلتفت القوم الى البحث عنها فلو حمل على ذلك كان اشارة الى مسئلة منطقية غير ملتفت اليها
محتاجة الى البيان معتدة فائدة معتدا بها ولذا حمل ولا ما ان حدوابي المسلمين يعارضان
كيف ولم يلتفت القوم الى الثانية ولم يغيروها وذلك يدل على عدم افادتها فائدة معتدا بها
فان وجود الشيء اما ان يكون لغيره ذلك الشيء فقيل فيه ان المتبادر من قوله او لا ان لا يكون
الوجود لغير ذلك الشيء بل يكون له وهذا الممنوع كما حقق في موضعه فالاولى ان يقال وجود الشيء
اما ان يكون معللا بسبب اولا الثاني الغني والاول المحتاج سادر المعنى الذي ذكره
غير مسلم فانما لا يكون معللا بغير ذلك الشيء اعم من ان يكون معللا بذلك الشيء او غير معلل
والعام لا يدل على الخاص باحدى الدلالات الثلث ولعله انما اختار هذه العبارة ليصح التقسيم
على المذهبين فانه لم يثبت بعد ان وجود الواجب علته فاختار عبارة يصح على التقديرين
قول المص اذا حمل الوجود او جعل رابطة قيل في هذا الكلام اشارة الى فائدة جليلة فهي
ان المعنى الاسمي المستقل بالمفهومية والمعنى الحرفي الغير المستقل بها واحد بحسب الذات فان المعنى
الواحد كالوجود اذا جعل محمولا كان معنى اسميا مستقلا بالمفهومية واذا جعل رابطة بين الموضوع
والمحمول ومراده بعرف كان معنى حرفيا غير مستقل بها وظاهر عبارة الشرح يدل على انهما
متغايران بالذات والاول اولى لما مر في اوائل الكتاب فلب عليه قد حكم ان ما سماه فائدة ع
جليلة مستفاد من كلام المص وان ظاهر عبارة الشرح خلافه وكلا الحكمين ممنوع اما الاول
فلان حمل الوجود وجعله رابطة لا يدل على ان الوجود في الحالين معنى واحد بالذات الا بطريق عناية
واذا انسب هاتان الى الطبيعة اتفاقا فقد يكون احدى الحالين باعتبار قسم منه والاخر باعتبار
قسم اخر مثل الرابطة كما ذكر ذلك نحوان قد يكون ناطقا وقد يكون صاهلا والاسم قد يكون معرباً

وقد يكون مبنيا الى غير ذلك من الامثلة واما الثاني فلان قول الشارح الوجود على قسمين
يدل على ان القسم الذي هو وجود الشيء لغيره يكون رابطة فهذا المعنى قد لوحظ اولا على وجه
وعبر عنه بالاسم وحكم عليه ثانيا بانه يكون رابطة فظهر من ذلك ان المعنى الواحد بالذات
قد يكون معنى اسميا وقد يكون معنى حرفيا وذلك ما ادعى انه مستنبط من كلام المص وقيل ايضا ويحتمل
اذ لا خفاء في ان حمل الوجود وجعله رابطة حكمان متعلقان بمفهوم الوجود لا بافراده الاستقلال
وهذا المفهوم معنى واحد فاذا جعل تارة محمولا وتارة رابطة ظهر انهما واحد بالذات بخلاف
الصاهل والناطق فانهما متعلقان بافراد الحيوان وهي امور كثيرة بعضها صاهل وبعضها ناطق
فلا يصح قياس هذا على ذلك وكذا الاعراب والبناء يتعلقان بافراد الاسم لا بمفهومه
وذلك ظاهر ولا في ان مفهوم وجود الشيء لغيره ليس نفس الرابطة ملاحظا على وجه الاستقلال
بل مفهوم مركب يصدق على الرابطة ويمتنع ان يكون نفسه رابطة كما ان مفهوم ما يدل على معنى
في غيره يصدق على الحرف ويمتنع ان يكون نفسه حرفا بل يمتنع ان يكون نفسه كلمة ولا يلزم
من ذلك ان يكونا متحدين بالذات فان المعنى بالذات ان يكون هناك معنى واحد
كالوجود يصدق عليه تارة انه اسم واخرى انه رابطة وليس مفهوم وجود الشيء لغيره ولا ما صدق
هو عليه من هذا القبيل اما مفهومه فلا يصدق عليه الا الاسم ولا الرابطة واما ما صدق هو عليه
فقد يصدق عليه الرابطة ولا يصدق عليه الاسم قد صرح الشارح بان الحمل
والجعل رابطة متعلقان بمعنى الوجود كما ينادي عليه عبارته فلا فرق بين المثالين المذكورين
بناء على ما حمل الشارح عبارة المص عليه وبالجملة كون الحكمين متعلقين بمفهوم الوجود لا بافراده
غير مسلم لجواز ان يكونا حكم القسمين كما ذكره الشارح وح لا فرق ثم من البين ان مفهوم
وجود الشيء لغيره مفهوم مستقل بالمفهومية فاذا عبر عنه بلفظ مفرد يكون اسما وقد حكم الشارح
بانه قد يصير رابطة ومعلوم انه ح يكون آلة لملاحظة الغير فقد ظهر من كلامه ان المعنى المستقل
بالمفهومية وغير المستقل بها واحد بالذات وهو بعينه ما سماه فائدة جليلة وقوله يمتنع ان يكون
مفهوم وجود الشيء لغيره رابطة ان اراد انه يمتنع ما دام مستقلا بالمفهومية فمسلم ولا يضره
فانه اذا لوحظ على سبيل التبعية كان رابطة كما ان مفهوم الوجود عنده كذلك وعلى هذا فقد ظهر
من كلام الشارح ان وجود الشيء لغيره مفهوم مستقل قد يلاحظ بالتبعية وح يكون رابطة
وكذلك بعينه الفائدة المذكورة وان اراد انه يمتنع مطلقا فممنوع فقوله المعنى بالاتحاد ان يكون

هناك معنى واحد كالوجود يصدق عليه تارة انه اسم واخرى انه رابطة كلام محرر لان
المعنى لا يكون اسما ولا غيره من اقسام الكلمة كما صرح به مولى احمد هذا الكلام والصواب ان يقول
يصدق عليه تارة انه معنى الاسم وكذا قوله واما ما صدق هو عليه فقد يصدق عليه الرابطة
ولا يصدق عليه الاسم لان الغرض لا يتوقف على صدق الاسم هناك بل على ان هناك
معنى واحدا هو كون الشيء بحيث قد يلاحظ مستقلا كما لوحظ ههنا وعبر عنه بهذه العبارة التي
هي اسم او في قوة الاسم اذ لا يجدي المناقشة في كون هذه العبارة مركبا وقد يلاحظ
على سبيل التبع ويجعل رابطة وتلك الرابطة اما الوجود قيل ان اراد بالرابطة
النسبة المتصورة بين الموضوع والمحمول في جميع القضايا حال الاذعان بها او الشك فيها
وهي النسبة الحكمية المسماة بين بين فلا نسلم انها الوجود بل هي الاتحاد والملاحظ بين الطرفين رابطا
بينهما حال الاذعان والشك انه فانك تذعن تارة بهذا ذاك وهو الاتحاد بينهما او ليس هذا ذاك
وهو سلب الاتحاد بينهما او الشك في انه هل هذا ذاك ام لا وهو التردد في اتحادهما وان اراد بها
ما يرتبط المحمول بالموضوع سوى النسبة المسماة بين بين فمسلم انها الوجود او العدم لكن ذلك
مختص بالقضية المركبة دون البسيطة اذ لا بد فيها بعد تصور الموضوع والمحمول المربوطين بالاتحاد
وهو النسبة الحكمية من اعتبار الوجود والعدم فيما بينهما ليحصل الاذعان او الشك فيهما بخلاف
القضية البسيطة اذ يكفي في الاذعان بها او الشك فيها تصور الطرفين مربوطا بالاتحاد بالوجه
المذكور ولا يحتاج ذلك الى اعتبار الوجود والعدم فيما بين طرفيها مثلا يقال بالفارسية في القضية
البسيطة زيد هست زيد نيست وفي القضية المركبة زيد نويسنده هست زيد نويسنده نيست فليعلم
في القضية البسيطة سوى الطرفين المربوطين بالاتحاد امر اخر في الاذعان واعتبر في المركبة سوى
الوجود او العدم ولذلك سمي الاول بسيطة والثاني مركبة واذا كان ذلك مختصا بالمركبة
فلا نسلم ان المحمول هو الوجود اذ الطالب الموضوع لا بد له من رابطة هو الوجود
الى الموضوع هو الاتحاد ولا يحتاج الى ضميمة هناك فلو طرح من البين ذكر كون الوجود محمولا
وما قال اذا جعل الوجود رابطة لخرج القضية البسيطة فالاولى ما ذكره التفرقة
بين القضية البسيطة والمركبة في الحكم المذكور بحكم يشهد الفطرة السليمة بفساده ولذلك
لم يختلف اثنان من المنطقيين وغيرهم في ان اجزاء القضية اما الموضوع والمحمول والنسبة
الحكمية كما هو مذهب القدماء او الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية والوقوع واللاوقوع

ذكر

الم [illegible] بالايقاع والانتزاع كما هو مذهب المتاخرين الذين زادوا النسبة الحكمية
متمسكين بصورة الشك كما حققه الاستاد قدس سره في بعض المواضع وعلى ما توهمه
يكون اجزاء القضية في القضية البسيطة اثنين وفي القضية المركبة اربعة وهذا مما لم نقل به احد
ولا تقبله فطرة سليمة كيف واذا كان الحكم في البسيطة باتحادهما او بسلب اتحادهما وكان
ذلك كافيا في تحقق مضمون القضية في العقل كان كافيا في المركبة بان يكون الحكم فيها ايضا
باتحاد الموضوع والمحمول او سلبه عنه من غير اعتبار الوجود والعدم اذ لا فرق في بديهة العقل
بين الصورتين في هذا الحكم اذ كما يحكم العقل باتحاد الطرفين في زيد موجود كذلك يحكم باتحادهما
في زيد قائم من غير فرق على ان العقل يجزم بان ما هو مثبت في صورة الايجاب فهو منفي في صورة
السلب فلا بد ان يكون الحكم في الايجاب بوضع الاتحاد وفي السلب برفعه لا ان يكون
الحكم في الايجاب بنفس الاتحاد وفي السلب برفعه ثم على هذا التقدير ليس للفرق بين البسيطة
والمركبة وجه اصلا اذ كما يقول الحكم في زيد موجود بنفس اتحادهما وفي زيد ليس بموجود بسلب
اتحادهما من دون ملاحظة الوجود كذلك يقال ان يقول الحكم في زيد قائم بنفس اتحادهما
وفي زيد ليس بقائم بسلب اتحادهما من دون ملاحظة وجود فان صح هذا صح ذلك وما ذكر
من تسمية احدهما بالبسيطة والاخرى بالمركبة لا يجدي فان التسمية مبنية على توقف صدق
الاسم على الاولى فقد جرى منه مجرى المركب من المفرد لا على تركيبها منها حقيقة كيف لا
من البين ان القضية البسيطة ليس جزء من القضية المركبة اذ ليس معنى قولك زيد قائم
موجود بطبعه وكذا الثمرة يقول العجم زيد هست لانا نقول لا يخلو من ان يكون مفهوم قولهم
هست ونيست ما يفهم من لفظ الموجود والمعدوم ومرادفاتهما في سائر اللغات فذلك بالبديهة
يحتاج الى الرابطة وان كان ما يفهم من لفظ الموجود والمعدوم مع ما يفهم من الرابطة حتى يكون
لفظ هست ونيست مفيدا معنى الموجود والمعدوم مع الرابطة فلا يكون هذه القضية مستغنية
عن الرابطة غاية الامر ان يكون المحمول ومعنى الرابطة في هذه القضية
وعلى التقدير ان ما يكون النسبة سلبية قال الشارح
في الحاشية اما على تقدير الثاني فظاهر واما على تقدير الاول فلما ذكر بعض المحققين من انه
اذا حكم على امر بنفيه لا يمكن اعتبار هذه القضية موجبة ولا بد من اعتبارها سالبة لان
اعتبار الايجاب يقتضي ثبوت الموضوع وصدق الحكم بنفيه يقتضي عدم ثبوته فيلزم من اعتبار

الايجاب

في هذه القضية اجتماع المتنافيين لثبوت الموضوع ولا سوية حمله في الحواشي ثم من البين انه
اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول هو العدم اذ ليس معناها سلب العدم على ان لزوم اجتماع
المتنافيين في العدم الخارجي ممنوع وكذا في العدم الذهني بل في العدم المطلق ايضا اذا قيد
بقيد صالح او كانت القضية ممكنة ثم على تقدير التنزل انما يلزم اجتماع المتنافيين من صدقهما
موجبة لا من اعتبار ما موجبة غاية الامر انهما يكونان كاذبتين وكذبهما لا يخل بالمقصود وههنا
وهو ثبوت احد المواد بحسب نفس الامر غاية ما في الباب ان يكون المراد هو الامتناع
وفي حاشية اخرى منقولة عن الشارح في هذا المقام واما على تقدير الاول فلما سنأتي من ان
العدم اذا جعل محمولا فلا حاجة الى ربطه بالموضوع بخلاف اذا جعل المحمول مفهوما آخر
سواه واذا كان العدم محمولا من غير رابطة اخرى يكون المعنى سلب الموضوع عن نفسه
فيكون النسبة سلبية قلت عليه في الحواشي ما سنأتي على ان الفطرة شاهدة بالمغايرة
بين سلب الشيء عن نفسه وانتفائه في نفسه كيف لا ويصح تعليل الاول بالثاني اي يقال
هو مسلوب عن نفسه لانه معدوم في نفسه على ان ذلك بالحقيقة قول بان المحمول ليس هو العدم
بل نفس الموضوع والعدم رابطة فمصير المآل الى ان العدم ليس محمولا البتة فلا يتم الكبرى
وهو ان كون النسبة سلبية على تقدير كون العدم محمولا مع انه خلاف البديهة فانا نعلم
بداهة ان اي مفهوم قيس الى مفهوم آخر فلنعقل حال الحكم سلبية عنه وما كانه عامر واعترض عليه
اولا فان قوله اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول هو العدم غير مسلم وقوله اذ ليس معناه
سلب العدم لا نحو به فعناه ان سلب الشيء عن الشيء هو معنى الحملية المركبة السلبية لا الحملية البسيطة
التي فيها الكلام فان معناه سلب شيء لا سلب شيء عن شيء واما ثانيا فلان فيما سيأتي
من كلامه ما سيأتي منه كلاما واما ثالثا فلان الشارح لم يرد بقوله يكون المعنى سلب الموضوع
عن نفسه ان معنى زيد معدوم مثلا سلب زيد عن نفسه حتى يكون في قوة قولنا زيد ليس بزيد
اذ لا يفهم هذا المعنى من زيد معدوم اصلا كما لا يخفى بل اراد ان معناه سلب الموضوع في نفسه
لا سلب شيء عنه كما في زيد ليس بعالم وسلب الشيء في نفسه انتفاؤه لانه منفصل واما رابعا
فلانه ان اراد بقوله اي مفهوم قيس الى مفهوم آخر فلنعقل ان الحكم سلب او ايجاب انه
الحكم بينهما كذلك حكما فيما يكون الوجود او العدم رابطا بين طرفيه فمسلم لكن الكلام
في ان يكون العدم محمولا لا ان يكون الوجود والعدم رابطا بين الطرفين حتى يكون الهلية البسيطة

والرابطة منها لا يكون سوى النسبة الحكمية التي هي الاتحاد والملاحظة بين الطرفين وان اراد
ان له ان الحكم فيها بذلك من غير ان يكون الوجود بل مجرد ملاحظة الطرفين والنسبة الحكمية
فمع ضرورة ان هذا المحض بمفهوم الوجود او العدم وحمل ما سواه لا بد له من جعل الوجود
او العدم رابطة كما ذهب اليه القوم وتشهد الفطرة السليمة به من البين انه لا بد
في كل قضية من موضوع ومحمول سواء كانت سلبية بسيطة او مركبة فاذا لم يكن المحمول
في زيد معدوم مثلا هو العدم ولا زيد لكون المحمول مفهوما آخر لا محالة قوله معنى الهلية البسيطة
سلب شيء لا شيء عن شيء ان اراد انه ليس في هذه القضية محمول اصلا فهو مصادم لحكم العقل
وان اراد ان محموله وجوده في نفسه ففيه اعتراف بفساد التقريب وهو ان كون النسبة
سلبية على تقدير كون العدم محمولا اذ على هذا التقدير لا يكون العدم محمولا فظهر سقوط
ايراده الاول واما الثاني فهو خروج الكلام عن موضعه واما الثالث فان اراد سلب الشيء
في نفسه عنه فهو بعينه ما ذكرنا وان اراد به ان السلب يتوجه الى ذات الموضوع لا الى
المحمول اليه فهو مصادم لبداهة العقل وفطرته على انه لا يكون في هذه القضية محمول
واما الرابع فمن البين ان مراد القائل ان كل مفهوم سواء كان الوجود او العدم او غيره
يمكن للعقل ان يقيسه الى غيره ويحكم بينهما بالايجاب والسلب وذلك مما لا يقبل المنع فلا يتم
قوله اذا كان العدم محمولا يكون النسبة سلبية لجواز ان يكون ايجابية ثم الفطرة شاهدة
بانه لا بد في كل قضية من الرابطة كما ان المحمول ومن يحكم بخلافه فقد اوقظه ممنوع
كيف والفطرة لا تفرق بين قضية وقضية في الاجزاء ولا منشأ لتوهم الفرق الا ما ذكر
وقد عرفت حاله فالاولى قلت في الحواشي كان المص انما ذكره
دفعا لتوهم من يتوهم ان المعاني المذكورة ههنا غير الكيفيات المذكورة في المنطق بصريح بانها
هي بعينها معتبرة في مفهوم معين هو الوجود واعترض عليه بانه ليس لهذا التوهم وجه
وعلى تقدير وقوعه فلا خفاء في انه لا ينافي وقوع الوجود محمولا فكيف يندفع ذلك التوهم بتصريح
المص بمحمولية الوجود والعدم من البين بطرح الهلية البسيطة كما ذكرنا فلذلك ذكره
على تقدير تسليم ان ليس له وجه وجيه لما وقع هذا التوهم كما لصاحب المواقف ان منع النسبة
كما لا يخفى على من له ادنى دربة باساليب كلام المصنفين ولا خفاء في ان التصريح بها كيفيات
في محمول خاص هو الوجود يدفع ذلك التوهم واما قوله لو ... فمبني على ان المحمول اذا كان

هو الوجود او العدم لا يحتاج الى الرابطة وقد عرفت حاله
قلت في الحواشي لا شك من له وجدان صحيح في ان اي مفهوم نسب الى غيره بالايجاب
او السلب لا بد من رابطة بينهما اذ لا بد بعد تصور كل منهما من تصور النسبة وادعاء وقوعها
او لا وقوعها او من ادراك النسبة او انتفاءها على اختلاف رأي القدماء والمحدثين
والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم تشهد الفطرة السليمة بفساده ولهذا صرح الشيخ وغيره
من القدماء بان كل قضية مركبة من اجزاء ثلثة الطرفين والنسبة الايجابية او السلبية والمتاخرون
بان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم النسبة التي هي مورد الحكم وزعمهم
انا اذا تصورنا زيدا ومفهوم الموجود يكفي هذان التصوران في حصول التصديق من غير ملاحظة
النسبة بينهما ويساعد هذا قول العجم زيد هست زيد هست بدون ذكر الرابطة لا يسمع
اصلا وعدم الذكر على تقدير تسليمه في هذه الصورة لا يدل على الاستغناء على انهم يقولون
زيد موجود هست زيد موجود هست وفي اللغة العربية وغيرهما من اللغات التي يشتغل بها
لا فرق بين الوجود وغيره ومن شاء امثال هذا في بطون الاوراق فقد رضي بان يكون
اضحوكة للناظرين واعجوبة للغافرين وفيه بحث اذ لا نزاع في ان كل قضية لا بد فيها
من النسبة الحكمية المسماة بالنسبة بين بين وهي الاتحاد والملاحظة بين المحمول والموضوع ربطا
كما ان الفاضل الكلام في ان الحملية المركبة لا يكفي فيها النسبة الحكمية بل لا بد ان يضم اليها الوجود
او العدم ويجعل كلاهما معا رابطة فسميت ثلاثية مركبة من موضوعها ومحمولها وتركب الرابطة
فيها وهو قد حسب ان الوجود والعدم الذي اعتبره الشارح والمص والمحشي في الحملية المركبة
دون البسيطة هو النسبة الحكمية في القضية السالبة هو العدم لما صح ما ذهب اليه من ان الحكم في القضية
السالبة بان النسبة ليست واقعة وثبت ان النسبة الحكمية في جميع القضايا ثبوتية ولو كفى في الحملية
المركبة ملاحظة النسبة الحكمية التي هي الاتحاد بين طرفيها لكنا قادرين على ان ندعي
مثلا باعتبار الوجود بين الطرفين كما نقدر على ان ندعي وجوده من غير اعتبار الوجود بين الطرفين
والوجدان الصحيح يحكم بامتناع ذلك وقد سلم ان النسبة الحكمية المعتبرة في جميع القضايا
هو الاتحاد بين المحمول والموضوع ثم زعم انه يكفي ملاحظة هذا الاتحاد في الحملية البسيطة دون
الحملية المركبة بل لا بد ان يضم اليه الوجود او العدم وانت تعلم ان الاتحاد ما لم يعتبر معه ثبوت
او رفع لا يتعلق الاذعان سواء كان بين المحمول والموضوع الذي هو الوجود والعدم او

ظ

ين

او بينه وبين محمول آخر فان الاذعان انما يتعلق بالايجاب او السلب لا بالاتحاد المحتمل لكليهما
وذلك ظاهر جدا فكما لا نقدر ان نحكم بان زيد بلا اعتبار الوجود بين الطرفين كذلك لا نقدر
على الاذعان بوجوده من غير اعتبار الوجود بينهما الا اذ كما ان الحكم في الحملية المركبة ثبوت
الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه كذلك الحكم في الحملية البسيطة ثبوت الاتحاد بين الموضوع
والمحمول او سلبه ومن يحكم وجدانه بالفرق فصحة وجدانه وفساده لا يخفى على من صحح
ثم هذا القائل بعد ما فرغ عن المقالة التي عرفتها قال فهذا الفاضل خالف الفضلاء في هذا
المقام دراية ورواية اما الدراية فلعدم التميز بين النسبة الحكمية وبين الضميمة المعتبرة في الحملية البسيطة
ومن لم ا علته وجه كون مثل قولك زيد معدوم سالبة كما ذهب اليه القوم وجبة
على ما سبق انفا واما الرواية فليس في كتابه ما لا تعهد من صحوكة الناظرين واعجوبة الغافرين
قد عرفت درايته وندري من كتابه حال الكتابة انتهى ثم قال وقوله عدم الذكر
لا يدل على استغنائه انما يصح لو استدل بمجرد عدم ذكره في الكلام اما اذا استدل على استغناء
الكلام عنه مطلقا حتى لا يكون معترفا به لا لفظا ولا معنى فلا يصح كما لا يخفى لا يخفى
ان ما جعله مؤيدا من قول العجم لا يدل على الاستغناء اصلا فان الثابت من تلك اللغة
على تقدير التسليم هو عدم الذكر ولا يلزم منه الاستغناء عنه كما لا يخفى على انا لا نسلم عدم الذكر
اذ قد نقل انه في الفارسية الاصلية لفظ هي بمعنى الموجود وكان اصل الكلام زيد هي است
ثم خفف فصار هست حتى نقل ان في بعض البلاد يتلفظون بالاصل فيقولون زيد هي است
فعلى هذا تكون الرابطة مذكورة ثم قال واما ما نقل عنهم من قولهم زيد موجود است
فلعل ذلك مبني على ان الموجود لما لم يكن من نعتهم يعتمدون على اخواته من المعلوم والمصروف
والمنصور وغيرها فيذكرون لفظ است معه كما يذكرون مع اخواته لا نظرا الى معناه ولهذا
يتكلموا بلغتهم لا يذكرون ذلك اصلا واما عدم اقتضاء الحقائق من الاطلاقات العرفية
فغير مسلم اذ القوم قد صرحوا في باب القضايا بان كثيرا منها ماخوذ من عرف الجمهور
هذا العذر غير مسموع لانه اذا كان بناء عدم الذكر على ان المعنى يقتضي ذلك كما قرره
ولا شك ان المتلفظين بذلك مثلا عقلاء عارفون بالمعنى فلا معنى لقياسه على اخواته
فان المقتضي لعدم امر بين الامور اذا كان هو المعنى فلا يختلف الحال بتغير اللفظ اما اذا كان
المعنى مقتضيا اطرد عادتهم على ذكره في بعض الصور دون بعض فربما يسمى مثل هذا الاعتذار

المركبة دون م

وما ذكر القوم في باب القضايا من ان الاطلاقات العرفية يستدل بها على المطالب الحقيقية
وكيف يعولون ذلك واكثر المطالب الحكمية مخالف للعرف ولعله انما استند الى ما ذكره
في وجه تسمية العرفية العامة ومن البين انه ليس في ذلك اغماض لتحقيق من العرف
يلزم ان لا تخالف المادة الجهة قيل انما يلزم ذلك لو اراد المص بما ذكر تعريف الجهة وليس كذلك
اذ الظاهر انه اراد بيان احوال المواد الثلث ومن جملتها انها جهات في التعقل كما هو المتبادر
من عبارته فلذلك قال وجهات في التعقل قلت علة الظاهر انه اراد التفسير اذ المقام
يقتضي ذلك فانه لم يفسر قبل ذلك فالمناسب ان يفسر اولا ثم يبين احكامه وما يتعلق
عن بهما ان صرح في تفسير حيث قال واستعمل من هذه المواد في القضايا يسمى جهة وقيل فيه
ان المقام بحث الجهة وهو المنطق لا سيما والمص بين ههنا احكام المواد ومن جملتها انها جهة في التعقل
وكذلك ذكره ولا يبين احكام الجهات حتى يناسب ان يفسرها اولا وما نقل عن بهمنيار
وقد ذكر في المنطق وهو بيان احوال الجهات والمناسب لذلك المقام تفسيرها ثم لما كان
المتبادر من عبارته سالما عن الايراد فاي باعث على ان يصرف عن المتبادر ويحمل على التفسير
يوجه عليه ايراد الشارح لا يخفى في مثل هذا المقام بعد تمام التفسير على الحكم وعلى ما ذكره
من ان المقام بحث الجهة هو المنطق لا يدل على ان المص لم يقصد التفسير فان مقام الحكم الخ
هو المنطق وسياق كلام المص ينادي على التفسير فان معناه ان الكيفيات التي تسمى باعتبار
تحققها في نفس الامر موادا وباعتبار تعقلها جهات ويحصل ذلك تغاير المادة والجهة وتعريفها
بالعطف فانك اذا قلت الحيوان المفترس يسمى بالاسد كان ذلك تعريفا لفظيا للاسد فسقط
ما ذكره من ان المص بين ههنا احكام المواد الخ وكذا قوله لما كان المتبادر من عبارته سالما عن يراد
ثم اني ذكرت في الحواشي لقائل ان يقول لا يلزم من عبارة المص عدم احتمال ان الشيء
قد يعقل بصورة مطابقة له وقد يعقل بصورة غير مطابقة له واعترض عليه بان تعقل الشيء
بصورة غير مطابقة له في حيز المنع فانهم صرحوا بان مباين الشيء لا يجوز ان يكون آلة لملاحظة
من بعيد انه اذا ادركنا شبحا من بعيد بصورة الانسان فاذا هو فرس فقد تعقلناه
بصورة غير مطابقة اما اذا تعقلناه بتلك الصورة فظاهر فانا نحكم بهذه المصور على الشبح
المذكور شغله المكان المعين وبواسطة صفاته المدركة لنا فان تلك الاحكام انما تقع
على ذلك الشبح المخصوص ومثل هذه العبارة شايع في كلام القوم كما لا يخفى على المدرب … صحيح

بان

بان المباين لا يصير آلة لملاحظة المباين قرره مع العلم بالمباينة ان سبب العقل حيث
انه المادة في النسبة السلبية ايضا ذكرنا في الحواشي ان القدماء يثبتون المادة في كل قضية
موجبة كانت او سالبة لكنهم يحملون المادة فيها كيفية النسبة الثبوتية مثلا مادة لا شيء
من الحجر بانسان هو الامتناع عندهم ومادة لا شيء من الحيوان بجسم هي الوجوب وبعض
عبارات الشفا في هذا المبحث يوجه فلا مخالفة بين كلام المتقدمين ومذهب القدماء فان معنى كلامه
… المادة في الموجبة والسالبة معا واحدا وانهما يختلفان فيها كما هو عند المتأخرين اولا
فيها واحد وهو مادة الموجبة كما هو عند القدماء ليمكن عليه بانه يقال ان في سياق كلام
المص … مصطلح القدماء … اعتبر المواد ولا في الموجبة ثم … تنبيها
في السالبة اذ لا يبعد ان يقصد من تلك العبارة ان مواد السالبة هي مواد الموجبة بعينها
والجواب انه ان اراد كون اللوازم … للماهية بعلل غير العلل التي
لا يطلعون عليها الواجب لذاتها وذلك مثل على ما … في اصطلاحهم مختص بالوجود
نفسه فانهم اذا اطلقوا الواجب لذاته لم يريدوا به الا ذلك المعنى وان ارادوا غيره
وذلك انه … عرفية ولا يصح ذلك صحة الاطلاق
على المعنى الاعم اذ لم يكن متعارفا … انه يرد عليه ان اللفظ يشتهر في بعض
افراده بحيث متى … عند الاطلاق من غير … مجازا في غيره كما قيل في الوجود
الشهير في الخارجي مع انهم … في ذلك … بحث
او بعد … ومعنى غني عن البيان بعد هذا الكلام غني عن البيان ثم قيل
قال بعض الفضلاء على قول صاحب المواقف لكانت لازم الماهية واجبة فالجواب
ان اراد كونها واجب الوجود لذاتها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها واجبة لذاتها
الاتصاف بطلان التالي ممنوع فان معناه واجبة الثبوت للماهية نظرا الى ذاتها من غير
الى امر آخر وهو ليس بمحال … ويقول … لكانت لازم الماهيات
واجبة لذاتها لان لوازم الماهيات تكون من قبيل الواجب الذي بحث عنه وهو الوجود
الذي بين انه … وجوده في نفسه واذ كان كذلك يلزم ان تكون ذواتها واجبة الوجود
وتكون معنى وجوب لذاته وجه لذات الاربعة وجوب الوجود لا … وانها …
الى ما ذكرنا بقوله وذلك لان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود … نظر في …

المواقف

لا يخفى عليه وجه دفع السؤال بما ذكرنا   سه عليه بعد النظر في ذلك الاكتب فقد جعل
محل فيه بحث لانه ان اراد بالواجب الذي نحن بصدده وجود الواجب بالذات وكون
لوازم الماهيات من قبيله ان لوازم الماهيات ثابتة لها نظرا الى ذاتها واجبة الوجود لها كما ان الوجود
ثابت للواجب نظرا الى ذاته وانها من قبيله قوله واذا كان كذلك لزم ان يكون ملزوماتها بها
واجبة الوجود ان اراد انها واجب وجودها لها فمسلم وليس بمحال وان اراد انها واجبة
وجودها في انفسها فغير لازم وان اراد امرا اخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله   ظاهر ان
هذا القائل اراد انه اذا كانت اللوازم واجبة لملزوماتها نظرا الى ذواتها يلزم ان يكون
ملزوماتها واجبة الوجود لذواتها بناء على انه اذا كانت تلك اللوازم واجبة لها بالنظر
الى ذواتها من غير احتياج الى امر اخر فكذلك تتحقق اذا كانت الملزومات واجبة الوجود
لذواتها اذ لو لم تكن كذلك لاحتاج ثبوت تلك اللوازم لها الى ما يوجدها بناء على المقدمة
المشهورة فلم تكن واجبة الثبوت لها لذواتها بلا احتياج الى امر اخر سوى ماهياتها
ومنشأ توهم القائل انه لم يفرق بين الضرورة التي يسميها المنطقيون بالضرورة الازلية
والضرورية ما دام الموضوع موجودا اعني التي يسميها المنطقيون ضرورة مطلقة فان الاولى
تقتضي كون الملزوم واجب الوجود لذاته دون الثانية فانها ضرورة مقيدة بما دام الموضوع
موجودا لا ضرورة بالنظر الى ماهية الموضوع فقط والاولى لا تتحقق الا في ذات الواجب تعالى
ولوازمه كقولنا الله عالم بالضرورة فان ثبوت العلم له تعالى واجب بالنظر الى ذاته من غير احتياج
الى امر خارج بخلاف قولك الاربعة زوج بالضرورة ما دامت موجودة فانها ضرورة مقيدة
بقيد الوجود وذلك لا يقتضي ان لا يحتاج ثبوت الزوجية لها الى امر خارج فهذه الضرورة
بمنزلة الضرورة بمنزلة الوصف وليست ضرورة ذاتية في الحقيقة قال   لا يخفى ذات الموضوع
اما ان يقتضي ذلك ليس فيه قيل في هذا التقسيم نظر اما اولا فلانه يقتضي انقلاب مادة الضرورة
الى الامكان من وجهين احدهما ان حمل الشيء على نفسه ضروري ويلزم بمقتضى هذا التقسيم ان يدخل
في قسم الممكن ضرورة ان ذات الشيء لا يقتضي ثبوته لنفسه فيلزم ان يكون مادة قولنا
الانسان انسان وزيد زيد هي الامكان دون الوجوب ضرورة يلزم ان لا يكون الذاتيات
مطلقا واجبة الثبوت للشيء بناء على ان ثبوتها له ليس معللا بعلة اصلا كما حقق في موضعه
الثاني ان الباري عز اسمه عند الحكماء هو الموجود كما سيجيء عليه اذ لا ماهية وراء الوجود

فيلزم ان يكون مادة قولهم الباري تعالى موجود هو الامكان لا الوجوب تعالى عن ذلك
علوا كبيرا واما ثانيا فلان اقتضاء الممتنع الوجود لنقيض نفسه بعيد جدا لانه معدوم قطعا
فكيف يقتضي شيئا   قد فصلنا الكلام على هذا التقسيم في الحواشي وحققنا المقام
بما لا مزيد عليه ونقول هنا ما ذكره هذا القائل هنا من ان المادة في قولنا الانسان
انسان وزيد زيد هو الوجوب دون الامكان ينافي ما تقرر عندهم من ان الوجود زائد
على الماهيات وانه وجد فصار انسانا اذ الوجود الذي هو شرط لما كان
ممكنا فما ظنك بالمشروط به وما ذكره من ان ثبوت الذاتيات ليس معللا بعلة
وان كان حقا لكنه مخالف لما سبق منه في بحث الشكل في بهذه العبارة
عدم جريان العلية في الذاتيات ممنوع الا ترى انهم حكموا بان الشيء ما لم يصر حيوانا
لم يصر انسانا وما لم يصر انسانا لم يصر زيدا هذه عبارته وقد اوردنا هناك ما يتعلق بالشبهة
والشبهات ذكرناها هناك وقد وقع التحرير والتدافع من كلامه في المواضع كما لا يخفى
والعصمة لله تعالى وحده وما ذكره من ان الباري تعالى عند الحكماء هو الوجود ولا ماهية
وراء الموجود ان اراد به الموجود المطلق عندهم فهو غير مسلم كيف والموجود المطلق عندهم
امر اعتباري من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج اصلا وان اراد
الموجود الخاص فعدم اقتضائه لما يحاذيه الموجود المطلق في هذا على انهم قد يطلقون الاقتضاء
بمعنى الاستلزام كما سيجيء وعلى هذا الايراد النقض بالواجب تعالى فانه يستلزم نسبة الوجود اليه
المطلق ومطابق قيل والتقسيم المطابق لما في الشفاء ان الموضوع اذا اعتبر بذاته من غير نظر
الى ما هو غيره فاما ان يجب ان يكون عين المحمول او يمتنع ذلك او لا هذا ولا ذاك فالمادة
في الاول هو الوجوب بحسب الذات وفي الثاني الامتناع وفي الثالث الامكان ولا يلزم
من ذلك ان يكون الواجب مقتضيا لنسبة المحمول اليه اعني وجوب كون المحمول عينه
لجواز ان يكون هناك امر واحد كالانسان ولو فصلة العقل الى الموضوع والمحمول يحال
الانسان انسان وجب ان يكون عينه من غير ان يكون للانسان اقتضاء النسبة
الى نفسه وقس عليه حال الممتنع   الممتنع لا ذات له فكيف يصدق انه اذا اعتبر
بذاته يمتنع كونه عين الموضوع فالاولى ان يقال اما ان يكون له ذات اذا اعتبر من حيث هو
كونه عين المحمول وهو الواجب او ذات اذا اعتبر من حيث هو لم يجب كونه عين المحمول او لا علم

كونه

عينه او ليس له ذات اصلا وهو الممتنع ولا يرد انه يلزم كون الممكن المعدوم ممتنعا لان
الممكن انما يتصف بالامكان بمعنى العدول باعتبار وجوده في الذهن فله ذات قطعا
فان قلت الممتنع ايضا انما يتصف بعدول الامتناع حال الامتناع وجوده في الذهن
وح فله ذات ايضا قلت لا نم ان له ذاتا حينئذ بل ليس ح في الذهن الا ذلك المفهوم
وهو ليس ذاته فاذا قلت شريك الباري ممتنع فليس في الذهن حال الحكم الا مفهوم شريك الباري
بل نفس مفهومه وانما يصدق شريك الباري بطريق الحمل الاولي فليس مراده وهذا التصديق
مشترك بين جميع المفهومات على انفسها سواء كانت كلية او جزئية والمراد بالذات
ههنا هو ما يصدق عليه بالحمل المتعارف ولا يصدق شريك الباري على شيء بهذا الطريق
فالحكم بالامتناع على هذا العنوان كما حقق في موضعه ومصداقه انتفاء الافراد الحقيقية
بخلاف الممكن المعدوم فانه يصدق بطريق الحمل المتعارف على افراده الذهنية فله ذات
لا يقتضي الاتحاد بالمحمول ولا عدم الاتحاد مثلا الجبل من الياقوت يصدق على الجبال الموهومة
المتخيلة وتلك ذوات ذلك المفهوم بالمعنى الذي عرفت وهي لا يقتضي اتحادها مع الموجود
ولا عدم اتحادها معه ثم قيل فان قلت لا خفاء في ان الموضوع في مادة الوجوب يجب
ان يكون علة للمحمول واذا لم يكن الموضوع مقتضيا لوجوب كونه علة فلا بد هناك من علة
اخرى وح اذا اخذ الموضوع مع ذاته من غير التفات الى تلك العلة لم يلزم ان يكون على المحمول
فلم يكن هناك وجوب بحسب الذات قلت انما يلزم ان يكون نسبة المحمول الى الموضوع علة
ان لو كان النسبة امرا بالفعل في نفس الامر وليس كذلك ان الموضوع والمحمول في
شيء واحد لا نسبة بينهما اصلا وذلك الشيء اذا فصله العقل الى الموضوع والمحمول فقد يجوز
ان يعدم ذاته بحسب محمول نحو الانسان ضاحك بالفعل وقد لا يجوز ذلك وح قد يستند
امتناع انفكاكه من تلك الجهة الى شيء اما نفس الموضوع نحو الانسان ضاحك بالقوة
او غيره نحو العقل الاول موجود وقد يستند ذلك الى شيء نحو الانسان انسان او الانسان
حيوان معنى كون الذات مقتضيا للنسبة ان يكون الذات بذاته منشا لصحة
انتزاع النسبة فلا حاجة الى هذه الكلمات المشوشة على ان ما ذكره من ان العقل يفصل
الانسان الى الموضوع والمحمول في قولك الانسان انسان كلام غير محصول اذ التفصيل انما هو
فيما يشتمل على اشياء اجمالا وليس الانسان مشتملا على نفسه حتى يفصل الى الانسان الموضوع و

والانسان المحمول بل هناك امر واحد لوحظ تارة باعتبار ما وتارة باعتبار اخر وهو معنى
معنى حمل الشيء على نفسه في موضع يليق ان شاء الله تعالى ثم من مذهب هذا القائل انه
انما يصير الانسان انسانا بعد ان يوجد فيتوقف امتناع انعدام الانسان من حيث انه انسان
على وجوده الموقوف على علته فكيف لا يكون امتناع انعدامه من تلك الحيثية متوقفا على شيء
ثم اني ذكرت في تحريرات الحواشي انه يجوز ان يكون مراده بالاقتضاء الذاتي الوجود
ان لا يكون باقتضاء الغير كما ان قولهم الجوهر قائم بنفسه انه ليس قائما بغيره او يكون المراد
بالاقتضاء الاستلزام لا العلية كما انهم قالوا العلم التام بالعلة يقتضي العلم بالمعلول
فاعترض عليه بالمنع فغير المصنف الدعوى الى هذه العبارة وقال العلم التام بالعلة يقتضي
العلم بالمعلول وفسر العلم التام بالعلم بالشيء مع جميع احواله قال ولما كان من جملة احوال
العلة استلزام المعلول كان العلم التام بها يقتضي العلم بالمعلول فعلم ان مراده بالاقتضاء
ههنا هو الاستلزام وان توهم ان الشيء لا يستلزم نسبة الى نفسه فوجه دفعه ان المراد
باستلزام النسبة استلزام الجهة التي هي مطابق تلك النسبة واعترض عليه اما اولا فلانه
ارتكاب تجوز بعيد بلا قرينة صارفة عن الحقيقة وهو غير جائز سيما في التعريفات والوثيقة
وليس ههنا قامت عليه قرينة ظاهرا ادعى البين ان الشيء لا يجوز ان يقوم بنفسه فلا يراد بالعبارة
الدالة على ذلك ظاهرها بخلاف اقتضاء الذات النسبة فان المتبادر منه معنى صحيح فلا تصرف
العبارة عنه الا بقرينة صارفة واما ثانيا فلانه لو اراد باقتضاء الذات للنسبة ان لا يكون
النسبة باقتضاء الغير لم يكن ذلك منافيا لاقتضاء الذات بعض النسبة ولم يكن القسم
مضمحلا باذني التفات على ما نص عليه الشارح واما ثالثا فلان ما نقله عن المص على تقدير
ثبوته لا يدل على تغير الاقتضاء بالاستلزام فان المعلوم منه انه يجعل العلة مطلقا
او لازم بحالها المخصوصة التي هي استلزام المعلول كما ان الحيوانية مانعة للانسان او لازمة
فكما ان الانسان علة لثبوت الحيوانية كما نص عليه بمعيار فيما نقلنا عنه انفا كذلك
حال العلة يكون علة لثبوت المعلولية لهذه الحال التي هي الاستلزام المذكور فيكون الاقتضاء
بمعنى العلية في كلامه لا بمعنى الاستلزام وعلى تقدير ان يكون المص فسر الاستلزام
فانا نمنع ذلك اذا قامت قرينة عليه واما رابعا فلان الشيء كما لا يستلزم نسبة الى نفسه لا يستلزم
نسبة تلك النسبة اما الوجه الاول فمندفع بانا لا نم انه مجاز بعيد بلا قرينة

صارفة فان مثل ذلك متعارف عندهم والقرينة الصارفة ظاهرة بناء على ما زعمه من
كون الشيء لا يقتضي نسبة الى نفسه فان صح ما ذكره فذلك هو القرينة الظاهرة الصارفة
وان لم يصح فقد اندفع ايراده عن اصله والفرق الذي زعمه كيف وهو قد ادعى بداهة
عدم كون الشيء مقتضيا لنسبته اليه وما ذكره من المتبادر عنه معنى صحيح يدفع ايراده من اصله
اذ مع هذا الاعتراف بصحة المعنى المتبادر لا معنى للايراد ولا يحتاج الى الصرف عن الظاهر
وهذا الاحتجاج من غرائبه واما الوجه الثاني فظاهر الاندفاع فان ثبوت احد المتنافيين للشيء بدون
اقتضاء الغير يقتضي انتفاء الاخرى التي ينافيه وثبوت الاخرى يقتضي انتفاء الاولى
كذلك انه لا فرق في ذلك بين ان يجعل الاقتضاء بمعنى العلية وبغيره مما ذكرنا وهو ظاهر
فان العقل يقتضي بادي ملاحظة عن كون الشيء مع قطع النظر عن غيره معا
سواء اعتبر في ذلك كونه مقتضيا لها اولا بل سواء كان باقتضاء الذات او باقتضاء الغير
واما الوجه الثالث فالقدح في ثبوت العقل بدهي مع المطالبة والتعسف الذي
بادني توجه فان المص فسر العلم التام بالعلة بالعلم بجميع احواله وجعل من احواله استلزاما
للمعلول حتى يلزم منه العلم ولا شك ان العلم بجميع احواله التي من جملتها العلم باستلزام المعلول
ليس علة للعلم بالمعلول كيف والعلم بالمعلول متقدم على العلم باستلزامه اذ الاستلزام نسبة
بين العلة ومنه والعلم بالنسبة متاخر عن العلم بالمنتسبين على انه صرح هناك بان العلم التام بالعلة
بهذا المعنى يتضمن العلم بالاستلزام المذكور وقياسه على الحيوان والانسان قياس مع الفارق
فان العلم بجميع احوال العلة التي العلم بالاستلزام ليس من قبيل العام بالنسبة الى الخاص
بالنسبة الى نسبة الكلي الى الاجزاء على ان الاقتضاء بمعنى الاستلزام شايع في كلامهم كما لا يخفى
بالتتبع واما الرابع فمندفع بان كل شيء في حد ذاته فهو بحيث لو انتزع نسبة الى نفسه لاستلزم
نسبة تلك النسبة ان اراد بعين ما ذكرنا فهو ظ وان اراد انه لا يستلزم نفس النسبة المذكورة
فهو قدح فيما لا يعلل اصلا ثم قال هذا القائل قيل لا نم ان مادة المثالين هي الوجوب الذاتي
بل مادتها الوجوب بشرط الوجود وهو ما يسميه المنطقيون الضرورة المطلقة ويسمون الوجوب
الذاتي بالضرورة الازلية وقد تقدم منه ان الوجود متقدم على فعلية الذاتيات فما لم يوجد
الانسان لا يكون انسانا ولا حيوانا او وجوده من غيره فلا يكون كون الانسان انسانا او حيوانا
واجبا بالذات قال فيه بحث لانه لو لم يكن مادة المثالين المذكورين هي الضرورة الذاتية

الوجوب ان يكون مادتهما اما الامتناع الذاتي او الامكان الذاتي بمقتضى التقسيم المذكور
هناك وكلاهما ظاهر البطلان كما لا يخفى حاصل هذا الكلام مما سبق مناسبا
وانفا فانه اذا كان الوجود الذهني الذي زعمه شرطا لكون الانسان انسانا ممكنا
يكون كونه انسانا ممكنا بالطريق الاولى فما ذكره من بطلان كلا الشقين ممنوع قال بعض
الفضلاء لا يقال تعريف الواجب والممكن بما ذكر يقتضي ان لا يستلزم المركب الا الامكان
الا انهم استدلوا على عدم تركب الواجب باستلزامه الامكان بناء على ان الواجب
يكون محتاجا الى الذي هو غيره وكل محتاج الى غيره ممكن بيان ذلك ان المراد بالغير
في قولنا من غير التفات الى غيره الغير الذي هو خارج عن نفس المفهوم الذي التفت اليه لان
الالتفات الى الغير الذي هو جزء المفهوم في تصور المركبات لا ينفك عن الالتفات الى نفس المفهوم
والمفهوم من قوله كل مفهوم اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره ان الالتفات الى الغير
نفس الالتفات الى المفهوم واذا كان المراد من الغير الغير الخارج يكون الواجب مفهوما اذا التفت
من غير التفات الى الخارج عنه يكون مقتضيا لوجوده فيصدق هذا التعريف على المركب
من واجبين فرضا وكذا الحال في المركب من الممتنعين كمجموع الـ لانا نقول
المراد بالالتفات الى الغير التفات اليه مقصودا بالذات ولا شك ان الالتفات الى الجزء
في ضمن الالتفات الى الكل ليس التفاتا اليه قصدا اصليا وبالذات او نقول لا يلزم من صدق
الشرطية امكان الملزوم فلا يلزم من صدق قولنا اذا التفت الى المفهوم المركب من غير التفات
الى جميع ما يغايره فهو بحيث لا يحتاج الوجود والعدم امكان الالتفات الى مفهوم دون الالتفات
الى الجزء بل اللازم كون الملزوم بحيث لو صدق صدق التالي وان كان ذلك محالا
ولا شبهة في ان الشرطية فيما نحن فيه كذلك ولا يتوهم ان المحال جاز ان يستلزم المحال فيصدق
الشرطية القائلة ان التفت الى المفهوم المركب من غير التفات الى جزئه يجب له الوجود لان ذلك
انما يصح في المثال الذين بينهما علاقة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل واعترض عليه بان ما فيه
بحث اما في السؤال فلانا لا نم ان المراد بالغير هو الغير الخارج عن المفهوم الذي التفت اليه
بل هو اعم منه ومن الغير الداخل فيه وما ذكر في بيانه من ان الالتفات الى الغير الذي هو
جزء المفهوم في تصور المركب لا ينفك عن الالتفات الى نفس المفهوم غير مسلم اذ الالتفات الى الكل
يستلزم العلم بالجزء لا الالتفات اليه وقد حققنا ذلك فيما علقناه على حواشي شرح المطالع

فيجوز ان يلتفت الى الكل ولا يلتفت الى الجزء اصلا لا اصالة ولا تبعا اذا كان المراد بالغير
الاعم لم يصدق التعريف على المركب من واجبين واما في الجواب فلانه خصص جواز استلزام
المحال للمحال بما يكون بينهما علاقة وذلك غير بين لا سيما مع ان القوم قد جوزوه في غير الصورة
المذكورة الكلام الذي بعد المعترض ضعف واعتراضه عليه يحتاف اما الاول
فلان بعد تسليم ما ذكره من ان المراد الالتفات قصدا وبالذات كما ذكره في الجواب الاول
وتسليم انه لا يلزم من صدق الشرطية امكان اللزوم كما ذكره في الجواب الثاني لا يظهر
اندفاع السؤال المذكور وهو عدم استلزام التركيب الامكان لان المركب من الواجبين
لا يخرج عن التعريف الواجب بما ذكره اذ الظاهر مما ذكره انه لا يصدق عليه انه اذا التفت
اليه من غير التفات قصدا الى جزئه يكون مقتضيا لوجوده ضرورة ان مجموع الواجبين
اذا لوحظ من غير التفات الى جزء فليس في هذه الملاحظة ما يمنع كونه مقتضيا لوجوده
نفسه وقد ذهل فيهما عن احتياجه الى الجزء الموجب لعدم كونه واجبا وانما يندفع السؤال
بان يقال بعد تسليم ان الالتفات الى الكل يستلزم الالتفات الى الجزء كما قرره لا يلزم
دخول مجموع الواجبين لان التفات الى ذلك المجموع يستلزم الالتفات الى غيره الذي هو جزؤه
بناء على ما تقرر والاشتمال على الجزء مع كونه مقتضيا لوجوده ومحصله ان معنى التعريف
ان الواجب ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده بدون مدخلية الغير في هذا الاقتضاء وكل من
الاجزاء المركب مدخل في تقوم ذاته لم يصدق عليه ان ذاته بدون مدخلية الغير مقتضي لوجوده
ضرورة انه ما له مدخل في قوامه فله مدخل في اقتضائه بل في سائر اوصافه واما الثاني
فلان ما ذكره من ان الالتفات الى الكل انما يستلزم العلم بالجزء لا الالتفات الى الجزء
وانه يجوز ان يلتفت الى الكل ولا يلتفت الى جزئه اصلا لا اصالة ولا تبعا خلاف ما يحكم به
الفطرة فان الالتفات الى الجزء تبعا لا يتخلف عن الالتفات الى الكل قصدا نعم يتخلف
الالتفات الى الجزء قصدا عن الالتفات الى الكل ولو كان الامر كما ذكره يتخلف الدلالة
التضمنية في المركبات من الدلالة المطابقة وهو خلاف الاجماع ولم على ما علقه
على حواشي شرح المطالع لتسفيه حاله ثم لم يلتبس ما ذكره انه اذا كان المراد بالغير الاعم
لا يصدق التعريف على المركب من واجبين وهو غير بين وما ذكره من ان استلزام المحال
للمحال لا يجب فيما يكون بينهما علاقة وان ذلك الاختصاص غير بين ولا سيما

من العجائب التي ليست بمحاسنه فان القوم فسروا الشرطية اللزومية بما يكون الحكم فيها
بصدق التالي على تقدير المقدم لعلاقة بينهما وبهذا القيد اخرجوا الشرطية الاتفاقية
من التعريف وقد تقرر في الحكمة ان الملازمة لا تتحقق الا العلة الموجبة اما بين نفسها ومعلولها
او بين معلوليها وزاد عليه في شرح الاشارات تبعا لما فهم من الشفاء في القسم الاخير
ان يكون لاحد المعلولين مدخل في الاخر فليت شعري كيف ساغ له انكار ذلك وطلبه
الى تصريح القوم مع ان كتبهم مشحونة بما ذكرتم نقل عن بعض الفضلاء انه قال واعلم انه قد يلهم
باستلزام التركيب واحتياج الكل الى الجزء الامكان على القضية تعريف الممكن منقوض
بالمركب الممتنع كمجموع النقيضين من حيث هو مجموع لا يقال ان الممتنع هو اجتماع النقيضين
لا مجموع النقيضين الذي هو مركب وكذا المركب من الممتنعين هو المجموع المركب من شريك
الباري والخلاء فانه ممكن وان كل من الجزئين ممتنعا لانا نقول القوم صرحوا بان مجموع
النقيضين ممتنع لذاته كما صرحوا بامتناع اجتماع النقيضين واتم لو كان مجموع النقيضين
ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال لكن يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين الذي
لا شبهة في استحالته ونقول ايضا لو كان كل مركب ممكنا لكان المركب من الممتنعين ممكن العدم
فيحتاج الى العلة المستقلة بالتاثير في ذلك العدم لان الممكن لا بد ان يحتاج في كل من الطرفين
الى مرجح مستقل في ذلك الترجيح وهو المراد بالمستقل بالتاثير ولا يجوز ان يكون ذلك
نفسه والخارج وهو ظاهر ولا يجوز ان يكون جزءه لانه اما ان يكون كل جزء فيلزم التوارد
او بعضه فيلزم الترجيح بلا مرجح فافهم وايضا لو كان ذلك المركب معللا لكان علة عدم علة
وجوده لان عدم العلة علة عدم علة الوجود وعلة الوجود للكل علة وجود جزئه ولا يتصور
ان يعلل وجود شيء من اجزائه لعدم امكانه واعترض عليه اما اولا فلانا لا نم الانتقاض بالنقيضين
المجتمعين لانه ممتنع لجزئه الذي هو الاجتماع لا لذاته ومن اطلق عليه انه ممتنع والظاهر انه توسع
واما ثانيا فلانا لا نم ان مجموع النقيضين لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال فان عدم
المعلول الاول ممكن قطعا ويلزم من فرض وقوعه عدم الواجب بالذات لان عدم المعلول
مستلزم لعدم العلة واما ثالثا فلانا نختار ان عدم المركب من الممتنعين مجموع عدمي جزئيه
لا عدم كل جزء ولا عدم بعينه كما اذا عدم جزءا مركب معا فان عدم المركب معلل بعدمهما
واذا عدم احدهما كان معللا بعدمه واما رابعا فلان قوله وعلة وجود الكل علة وجود جزئه

ليس كلياً وانما يلزم ذلك لو كان لوجوده علة الا ترى ان مجموع الواجب وممكن
نفس الواجب لا علة له الكلام المنقول عن بعض الفضلاء ضعيف
منشاؤه توهم ان مراد القوم من قولهم كل مركب ممكن انه ممكن بالامكان الخاص وليس كذلك
بل مرادهم انه ممكن بالامكان العام المقيد بطرف العدم اعني انه ليس واجباً يشعر به
موارد استعمالهم لهذه المقدمة فانهم انما يستعملونها حيث يريدون نفي الوجوب عنه
واي غرض لهم يتعلق باثبات الامكان الذاتي لكل مركب حتى الممتنعات هذه
المقدمة فسقط جميع ما ذكره من الشبهة الموسوسة والاجوبة المشوشة هذا وفيما ذكره المعترض
بحث لا يكون النقيضين المجتمعين ممتنعاً لجزئه الذي هو الاجتماع لا لذاته انما يسمى اجتماع
الاجتماع جزءاً في النقيضين المجتمعين اما اذا اعتبر اجتماعهما من غير اعتبار جزء اخر كالعشرة حيث
قيل انها محض الوحدات بدون اعتبار جزء اخر فلا يسمى هذا الجواب اصلاً ولا شك ان
معروض الاجتماع في النقيضين المجتمعين ممتنع وليس الاجتماع جزءاً له بل امتناعه لذاته
فان قيل بل امتناعه لوصف الاجتماع المعتبر معه وان كان خارجاً فيكون ممتنعاً بالغير فالجواب
انا لاحظنا النقيضين ولم نلاحظ معهما شيئاً اخر اصلاً فهذا المدرك مغاير لكل واحد
من النقيضين فاذا انتسبنا اليه الوجود وجدنا كيفية تلك النسبة هو الامتناع مع انه لم نلاحظ
معهما اجتماعهما اذ هذه الملاحظة انما تستلزم اجتماعهما فيكون المركب الملحوظ على هذا الوجه
ممتنعاً لذاته اذ لم نعتبر معه الاجتماع لكن انه يجوز ان يكون امتناعه لامتناع الاجتماع
اللازم له وان لم نلاحظ معه فلا يكون ممتنعاً لذاته وكذا المركب من الممتنعين امتناعه
لذاته فان المركب غير الاجزاء بالاسر فاذا كان الاجزاء بالاسر ممتنعاً لذاته وهو كذلك
واما المركب من الممكن والممتنع فامتناعه لجزئه الممكن اي كيفية نسبة المحمول الى الموضوع
قلت في الحواشي ظاهر ان قسمة الكيفية الى الثلثة ليست حاصرة والقسمة الحاصرة تجري في النسبة
بان يقال كل نسبة اما واجبة او ممكنة او ممتنعة او في المحمول باعتبار نسبته الى الموضوع او في الموضوع
باعتبار نسبة المحمول اليه كما يشعر به تقرير الشرح للقسمة والظاهر ان يقال اي قسمة المفهوم
باعتبار هذه الامور كما ذكره الشارح الاصفهاني فيه بحث اذ هذه الثلثة كيفيات
نسبة المحمول الى الموضوع ونسبته اليه الا كما ذكرنا ولم يرد ههنا قسمة الكيفية مطلقاً
الى هذه الثلثة بل قسمة نسبة المحمول الى الموضوع كما صرح به ولا قسمة كيفية نسبة المحمول الى المو

مطلقاً الى هذه الثلثة بل قسمة نسبة المحمول الى الموضوع كما صرح به ولا قسمة كيفية نسبة المحمول
الى الموضوع مطلقاً اليها بل قسمة الكيفية الذاتية للنسبة المذكورة كما يدل عليه تفريع ما على قول
المص وقد توحد ذاته والكيفية الذاتية لنسبة المحمول الى الموضوع اما الوجوب او الامكان
او الامتناع لا يسبق الى الوهم من النسبة المذكورة في هذا المقام الى غير نسبة
المحمول الى الموضوع كما ينادي عليه المقام والسابق واللاحق في الكلام فمثل هذه
المناقشة لا يليق بامثال المحصل واما ما ذكره من تخصيص النسبة الى المقسم بالنسبة الذاتية
ليصح الحصر فلا اشعار في كلام الشارح به لانه خص الثلثة بالذاتية والثلثة هي الاقسام
لا المقسم بل جعل المقسم كيفية نسبة المحمول الى الموضوع من غير تقييد وتخصيص الاقسام لا يجدي
في صحة الحصر بل يرد في فساده كما لا يخفى ثم نقل عن بعض الفضلاء انه لا شك ان هذه القسمة
لا ينافي في غير ما نحن فيه لان قسمة المفهوم بالنسبة الى سائر المحمولات ربما يكون ثنائية كما اذا قسم
المفهوم بالنسبة الى الضاحك بالفعل اذ ليس له مفهوم يجب له الضاحك بالفعل لذاته بل ما يكون
المفهوم بالنسبة الى بعض المحمولات منحصراً في قسم في بعض الامر كما اذا قيس المفهوم الى الوجود
الذهني اذ كل مفهوم ممكن وجوده في الذهن فاذا صدق قسمة المفهوم بالقياس الى هذه المحمولات
الى ما فوق الاثنين لانحصار القسم في الواقع في الاثنين او الواحد وليس ما سواه
الا الاحتمال العقلي المعتبر في القسمة العقلية فاذا قصدت بها هذه القسمة لم ينحصر الاقسام
في الثلثة المذكورة بل يكون ضروري الطرفين قسماً اخر واعترض عليه بان ذلك انما يلزم
لو حكموا بان هذه القسمة في المفهوم مطلقاً الى سائر المحمولات اذ يحتمل ان يعتبر القسمة العقلية
كما ذكره هذا الفاضل ويدخل فيه ضروري الطرفين لكنهم لم يحكموا بذلك بل حكموا بانها تجري
في القضية مطلقاً كما يدل عليه قول المص واذا حمل الوجود او جعل رابطة حصل مواد
ثم قال واذا احد ذاته اي قسماً كان الوجود محمولا او رابطاً وهو مطلق القضية والقضية
اما واجبة المحمول او الممكنة او الممتنعة لذات الموضوع وهذه مخصصة بها بخلاف ضروري الطرفين
فانه يمتنع ان يكون قسماً الكلام المنقول لظهور ان المقسم هو المفهوم الكلي
اعني ما حمل فيه الوجود او جعل رابطة على انه يمكن ان يكون المراد من القسمة هو الترديد
كما يظهر من بعض مواضع اطلاقات المص وح لا مجال لما ذكره هذا وما ذكره وسلمه
المعترض من انه اذا اعتبر القسمة يدخل فيه ضروري الطرفين غير مسلم القسم الرابع

مجرد وهم يضمحل بأدنى التفات كما هو المشهور والشيء لا يقتضي نفسه قيل النسبة
ان معنى اقتضاء الذات للوجود ان مقتضى الذات كونه موجودا الا ان مقتضى كونه وجودا
وذات الباري تعالى على زعمه نفس الوجود فلا يلزم من اقتضاء الذات الذي هو الوجود
لكونه موجودا اقتضاء الشيء نفسه وهذا عمر الله نظر هذا ما سلف هذا التعرض
ان كان على صاحب القيل فلا يخفى عدم توجيهه فان تصريح الشارح لا يقوم حجة عليه وان
كان على صاحب القيل فلا يخفى عدم الشارح فاما ان يراد به ان ذلك خلاف ما سبق ذكره
ومواقفه غير متجه لان المذكور ههنا ليس كلام الشارح بل كلام صاحب القيل وان اراد به ان
لهذا السؤال جوابا آخر لم يذكره الشارح فليس كذلك لان الشارح فيما بعد ذكر ذاك وذكره
فهو خارج عن المقسم قيل لا يلزم من كون ذاته عين الوجود ان يكون خارجا
عن المقسم فان ذاته الذي هو عين الوجود يصدق عليه انه ذات لا يقتضي وجوده
ولا عدمه اما الاول فلعدم التغاير واما الثاني فظ فيلزم الدخول في قسم الممكن تعالى
عن ذلك علوا كبيرا على انه لو اقتضى تقسيم الذات بالقياس الى الوجود والعدم خروج
افراد الوجود عن المقسم لكان مقتضيا لخروج افراد العدم ايضا لاستوائهما في ذلك
فيخرج افراد الوجود والعدم باسرها عن المقسم قد ذكرنا في الحواشي التي هي
مأخذ كلام هذا القائل عدم لزوم خروجه عن المقسم وايدناه بما ذكره الشارح في
الوجوب ولكن ما زاد عليه القائل من ان ذاته الذي هو عين الوجود يصدق عليه انه
لا يقتضي وجوده ولا عدمه اما الاول فلعدم التغاير واما الثاني فظاهر اما اولا
فلانا لا نم عدم التغاير من جميع الوجوه لم لا يجوز ان يكون بين المقتضي والمقتضى تغاير اعتباري
وان كانا متحدين بالذات الا ترى ان العدم المطلق ممتنع فيصدق عليه بناء على التقسيم
انه يقتضي العدم مع انه عين العدم ويمكن ان يورد بصورة النقض الاجمالي ويقال لو صح
ما ذكرتم من الدليل لزم ان لا يقتضي العدم المطلق فلا يكون ممتنعا واما ثانيا فلان كونه
عين الوجود لا يستلزم ان لا يقتضي سلب الوجود بمعنى سلب كونه موجودا كان الوجود
الخارجي مع انه عين نفسه يمتنع الوجود في الخارج فيصدق عليه بمقتضى هذا التقسيم انه يقتضي
سلب الوجود بمعنى كونه موجودا وعلى هذا فلا يدخل في الممكن كما ذكر بل في الممتنع ثم ما ذكره من انه
يلزم خروج افراد العدم لا يرد عليه اذ لم يصرح بخلافه ولا بما يستلزم خلافه اذ يستلزم خروجه

وقد صرح الشيخ بذلك قيل لم يرد الشيخ ان هذا القسم اعني ما ذاته يوجب
وجوده امر عقلي لا وجود له في الاعيان فانه قال قبل ما نقله الشارح بفصل في اشارة القول
في الواجب الوجود والممكن الوجود عن مكافئ الوجود ولا متعلقة بغيره وقال بعده ان الواجب
الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وان واجب الوجود لا يمكن ان يكون وجوده
مكافئا لوجود آخر فيكون كل منهما مساويا للآخر في وجوب الوجود متلازمان وان واجب الوجود
لا يجوز ان يحمل وجوده عن كثرة البتة وان الواجب الوجود لا يجوز ان يكون الحقيقة التي له مشتركا فيها
بوجه آخر هذا كلامه وهو صريح في ان الاحكام المذكورة انما هي للواجب الوجود الخارج من القسمة
ومن البين ان ما له هذه الاحكام المذكورة انما هي زائد بالواجب الوجود لا يكون امرا عقليا
لا وجود له في الاعيان بل مراده ان الموجود ينقسم عقلا الى قسمين بخلاف المفهوم فانه
ينقسم الى ثلثة قد ذكرنا في الحواشي ما يتحقق به الحال وما زاد عليه الا التفصيل عبارة
الشيخ وان مراد الشيخ بهذه العبارة اثبات انقسام الوجود عقلا الى قسمين ونفيه عن المفهوم
فانه ينقسم الى ثلثة واحسن ما ذكره لا يبصر نكتة في عبارة الشيخ فلا يندفع وهم الشارح
لان انقسام الموجود الى قسمين قسمة واقعة وكذا قسمة المفهوم الى ثلثة فلم يظهر لما ذكره فائدة
لقصد الانقسام بالعقلي فلا يندفع وهم الشارح به وانما يندفع بما في حواشينا من ان
مراده ان هذه قسمة عقلية مع قطع النظر عن وجود الاقسام في الواقع الى ان يبين
بالبرهان وجود الواجب فيصير القسمة قسمة بحسب الواقع هذا القسم للموجود بحسب
الاحتمال كذا في الحواشي اذا كان الواجب خارجا عن المقسم كما صرح به يكون التقسيم
بالحقيقة للممكن فلا يرجع اذ لا يخفى على المنصف ان الغرض من هذا التقسيم تحصيل مفهوم الواجب
ليتفرع عليه اثباته وكلام الشيخ لا يدل على ما حمل عليه اصلا بل غرضه ان هذا التقسيم بحسب
الاحتمال العقلي مع قطع النظر عن وجود الاقسام في الواقع الى ان يبين وجود الواجب كيف
وقد فرع عليه خواص الواجب باسرها وعلى ما حمله الشارح عليه يكون هذا القسم ممتنعا
فكيف يوصف بخواص الواجب والعجب انه ليس في عبارة الشيخ لفظ الاقتضاء الذي
يكون عين الوجود بزعمه على ما صرح به اولا فلا مانع من حمله على الظاهر اذ لا شك انه
يصح ان يقال السواد او العنبر مثلا انه يجب كونه سوادا فكيف لا يحمل هذه العبارة بتوجيه هو ذا
التحقيق مذهب الحكماء ان معنى الموجود عندهم اعم من ان يكون شيئا متصفا بالوجود او عين الوجود

القائم بذاته سواء كان اطلاقه على هذا المعنى حقيقة في عرف اللغة او مجازا ولا يلزم
ان يكون الوجود مغايرا له كما هو المتبادر الى الفهم من اللفظ قيل فيه بحث اذ حاصل
هذا التحقيق ان الحكماء يريدون بالوجود اعم من معناه المتعارف في عرف اللغة ويدخل فيه
ما لا يدخل في معناه المتعارف وهو الوجود القائم بذاته والحق عندهم هو هذا واذ حصر
انه قد سبق ان للوجود معنى بديهيا مساويا نسبته في نفس الامر وهو معناه المتعارف منه
وكل ما يكون خارجا عن المعنى يكون اللاشياء في نفس الامر واذا كان الوجود القائم بذاته
خارجا عنه يكون اللاشياء في نفس الامر ولا حرج باطلاق لفظ الموجود عليه مجازا او
عن اللاتسمية ولا يندرج تحت الشيء في نفس الامر فكيف يكون واجب الوجود بالذات افادي عرض
يتعلق بهذا التعميم واي تحقيق فيه ليس حاصل هذا التحقيق ما ذكره بل معناه انه يتوهم
العامي من لفظ الموجود انه ما قام به الوجود حتى يكون مغايرا له عند عدمهم كما ان العامي
يتوهم ان معنى العالم ما قام به العلم قيام الشيء بغيره ولذلك يشنعون على القائلين بكون
العلم عينه بانه يستلزم نفي كونه تعالى عالما وكذا الحال في القدرة وغيرها من الصفات الذاتية
فظهر انه لو نوقش مناقش بان المعنى المتعارف هو ذلك فلا مشاحة الحكماء فلا يلتفتون اليه بل يعولون
مقتضى البرهان ما ذكرنا والتعويل على مقتضى البرهان لا ما يتوهم العامة من الالفاظ ومقتضى
البرهان انها سلسلة الموجودات الى شيء لا يمكن للعقل تحليله الى ماهية ووجود سواء كان
اطلاق الموجود في عرف اللغة على هذا المعنى حقيقة او مجازا لا يتفاوت الحال عندهم وتفصيل
القول فيه في الحواشي فحصل للوجود في هذا المعنى اسوة حسنة لسائر الصفات بل لسائر الصفات
اسوة حسنة بالوجود في هذا المعنى هو الصورة المجردة فان قامت بغيرها كانت عالما بالغير
وبصيرة بالغير عالما وان قامت بنفسها كان عالما بنفسه وكان عالما وعلما ومعلوما الى آخر
ليت شعري كيف فهم هذا القائل ما ذكره الحكماء في كونه تعالى عالما وقادرا وحيا ومريدا
مع قولهم بكون الصفات الذاتية عين ذاته تعالى على مثل ما ذكرنا هنا من انهم يعنون المعنى المتعارف
ويطلقون عليه تعالى العالم ونظائره بالمعنى الذي اصطلحوا عليه هذا من اعجب العجائب ثم ذكر
ان للوجود معنى بديهيا مساويا نسبته في نفس الامر وهو المتعارف منه وان كل ما هو خارج عنه
فهو لا شيء في نفس الامر وهذا اعجب منه فان الماهيات الممكنة كلها خارجة عن هذا المعنى فانها
ليست وجودات بل هي موجودات مع انها ليست لاشياء وان اراد ان ما هو خارج عنه

بمعنى انه لا يتصف به فهو لا شيء محض فان اراد بالاتصاف ما هو في مدرك العرف بان يكون
الوجود المغاير له قائما به فلا نسلم ان ما ليس كذلك فهو لا شيء بل هو عين المدعى فان الواجب
عند الحكماء موجود بوجود مغاير له قائم به بل بنفس ذاته الذي هو عين الوجود الخاص وان
اراد بالاتصاف اعم مما هو في مدرك العرف ومن المعنى الذي ذكرنا من كونه وجودا قائما
بنفسه فمسلم لكن الواجب ليس كذلك كما ذكر بل هو وجود خاص قائم بنفسه ومتمايز عن غيره
بذاته المستلزمة لهذا القدر اعني التعري عن الماهية فظهر انه لم ما ذكرناه قطعا اسلم وذكر
في الحواشي انه قال بهمنيار في كتاب التحصيل اذا قلنا كذا موجود فليس نعني ان الوجود معنى
خارج عنه فان كون الوجود خارجا عن الماهية عرفناه ببيان وبرهان وذلك حيث يكون
ماهية ووجود كالانسان الموجود بل نعني به انه كذا في الاعيان او في الذهن وهذا
على قسمين منه ما يكون في الاعيان او في النفس بوجود مغاير له ومنه ما لا يكون كذلك
وقال فيه ليس يجب ان يكون الكون في الاعيان هو كون الشيء لكن الحس والبرهان اوجبا ان بعض
الكون في الاعيان مقترن بشيء ما وبعضه لا يقترن بشيء وذلك لان الكون في الاعيان الذي
لا سبب له لو كان متعلقا بشيء كان ذلك الشيء سببا لذلك الكون وقد فرضنا انه لا سبب له
وقال فيه ان الله سبحانه نسبته اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذي نسبته يضيء كل شيء وهو مستغن
عن غيره ولو كان للضوء قيام بذاته لكنه يغاير الاول بان الضوء يحتاج الى الموضوع والوجود
الاول ليس له موضوع قال الشيخ في التعليقات ماهية الحق الاول هو الواجبية قال بعض المحققين
في شرحه الاول وجود محض غير عارض لماهية اصلا وانما نقلنا بعد ما به هذا الكلام من الشيخ
وتفصيل القول فيه بما نقله بعض في المطول وقال في الشفاء كل ما له ماهية غير الانية فهو معلول
وسائر الاشياء غير الواجب لها ماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها
وجود في خارج فالاول لا ماهية له وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود فهو مجرد الوجود
بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة يوجد
وليس معنى قولي انه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه انه الوجود المطلق المشترك فيه
ان كان موجودا بهذه الصفة فان ذلك ليس هو الوجود بشرط السلب بل الوجود لا بشرط
الايجاب اعني في الاول انه الوجود مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الآخر هو الوجود لا بشرط
الزيادة ولهذا ما كان الكلي يحمل على كل شيء ولا يحمل على كل شيء وهذا الا يحمل على ما هنا له زيادة

وكل شيء غيره فهو زيادة وقال المحقق في شرح الاشارات كل ما دخل الوجود في مفهوم ذاته
بان يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير معلوم في ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون
معلولا لذاته على ما يأتي في قوله الوجود لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده من غيره
والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات الواجب لا الوجود المشترك الذي لا يوجد
الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات اذ ليس له جزء فهو نفس ذاته
محض ما ذكرناه وما ذكرنا من تصريحاتهم وتلويحاتهم ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود
البحت القائم بذاته المعرى عن جميع القيود والاعتبارات العرضية فهو اذن موجود بذاته
بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هو البسيطة
التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق
بسبب غيره بمعنى ان الفاعل جعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل
لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك ود. منهم ان ليس للممكنات
اتصاف حقيقي بالوجود بل ذلك الوجود الواجب له علاقة معها مصححة لاطلاق المشتق عليها كما
في زيد متمول وما مشمس وكان في لفظ الموجود مناسبة لهذا المعنى فان قلت ان كان
معنى الوجود ما قام به الوجود ولم يكن نفس الوجود موجودا به لاستحالة قيام الشيء بنفسه حقيقة
والا لكان تابعا ومتبوعا لنفسه بل يكون موجودا بسبب عروض حصة من الوجود المطلق له
فلا يكون بينه وبين الممكنات فرق وان كان معناه اعم من ذلك ونفس الوجود لان الوجودات
العارضة لها موجودة اذ لا فرق بين الوجودات كلها في كونها وجودا اطلق معنى الوجود
ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه او على طريقة
قيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكون اطلاق العام على هذا المعنى مجازا
لا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازا كما لا يخفى ثم لو فرض كونه مجازا في عرف اللغة فهم
لا يتحاشون عن ذلك بل قال الشيخان ابو نصر وابو علي في تعاليقهما اذا قلنا واجب الوجود
موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه الوجود اما باقتضائه
او باقتضاء غيره والفرق بين الوجود القائم بذاته والقائم بغيره ان الاول ليس بالغير
بخلاف الثاني فانه ثابت لغيره فيكون وصفا له فيظهر ذلك بان يعرض الحرارة قائمة بذاتها
فيظهر منها الآثار المطلوبة منها فيكون حرارة وحارا اذ لا يعني بالحار الا الذات التي يصدر عنها

تلك الآثار بخلاف الحرارة القائمة بغيرها فان وجودها انما هو لغيرها فيصير الغير حارا بها وكذا
لو فرضنا الضوء قائما بذاته كان ضوءا لنفسه فيكون ضوءا ومضيئا لا الضوء العرضي بل هذا
بخلاف الضوء القائم بغيره فانه موجود لغيره فيكون الغير به مضيئا وبالجملة لا يجدي المناقشة
في اطلاق اللفظ فانه يرجع الى بحث لغوي والغرض تحصيل معنى مشترك فيه سواء كان اطلاق
اللفظ عليه حقيقة او مجازا اذا تمهد هذا فنقول هذا المعنى المشترك من المعقولات الثانية
وهو ليس عين شيء منها حقيقة بل مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مر ومصداق حمله
على غيره من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو
مبدأ انتزاع المحمول في الممكنات ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته
فانه كما سبق عندهم وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه
الوجود المطلق بخلاف غيره فالوجود المجرد الذي هو ذات الواجب والوجود العرضي صادق المطلق
عليه فالعرضي هو الوجود المجرد والعرضي هو صدق المطلق وهو صحيح سواء كان المراد بالاتصاف
عموم الاستلزام او الايجاب فيندفع ايراد الشارح واعترض عليه اما اولا فلانه
اذا لم يكن للممكنات اتصاف بالوجود وكان اطلاق الوجود عليها من قبيل اطلاق المشمس على الماء
كان لفظ الموجود المطلق عليها بمعنى اخر لا بمعناه المتعارف فيه منه فان معنى صيغة
المفعول في مثل المشمس مغاير لمعناها في مثل المضروب والمنصور كما حقق في موضعه لكن معناه
المتعارف مساوق للشيء في نفس الامر على ما سبق في من الكتاب ولم يقل خلاف
لاحد من الحكماء في فانه اذا لم يكن الممكنات موجودا بهذا المعنى لم يكن شيئا بمقتضى رد
الحكماء الا انهن لم يكن الممكنات بسائط ثم مناسبة لفظ الموجود للمعنى الذي يعنيه الحكماء
اطلاقه عليه حتى على القول بانه الخفاء فكانه اليه مما مدركه المتألهون بمعونة الذوق
حاصل ما ذكرنا ان القائل يتوهم من لفظ الموجود ان للوجود قياما حقيقيا بالماهيات والمتألهون
قد حققوا انه ليس للموجود قيام بها اصلا بل هو حقيقة قائمة بذاتها وللممكنات علاقة معها
فقالوا انها موجودة لا بمعنى قيام الوجود بها كما يسبق الى الاوهام من لفظ الموجود بل بمعنى
ان لها نسبة اليه لا يعلم كنهها الا الراسخون في الحكمة كما ذكره الاستاد قدس سره
ولا يلزم من ذلك ان يكون الممكنات لا شيئا فان اللاشيء هو ما لا يكون له تلك النسبة
ثم مناسبة لفظ الموجود لهذا المعنى نظيرها ان تيد كرانه لو كان شرط صدق المشتق قيام مبدأ

الاشتقاق

على ما يطلق عليه وان الوجود صفة قائمة بالماهيات كما يسبق اليه اوهام العامة لكان الظاهر
ان يطلق عليه الواجد وغيره مما يدل لغة على اتصاف الموصوف بمبدأ الاشتقاق بحيث
لم يطلق عليه ذلك بل اطلق عليه الموجود بصيغة المفعول فهذا يناسب ما قرروه من ان الممكنات
ليست معروضة للوجود حقيقة بل لها تعلق به كتعلق الماء بالشمس وامثال ذلك لا يخفى على العقول
السليمة لم لا يجوز ان يقال انه ليس قيام مبدأ الاشتقاق شرطا عند الحكماء في صدق
المشتق وليس معنى المشتق ما قام به المشتق منه حتى قال بهمنيار وغيره ان اطلاق الحداد على الشخص
لعلاقة ان الحديد موضوع صناعته قال المعترض واما ثانيا فلانه قد صرح ههنا بان معنى الموجود
ما قام به الوجود واعم من ان يكون قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف لموصوفه او على طريقة
قيام الشيء بذاته وهذا المعنى الاعم لا يصدق على غير الواجب بمقتضى ما ذكره انفا فانه قال
معنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره يعني ان الفاعل
يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود ومن البين ان المجعولية المذكورة التي هي معنى
عروض الوجود بمقتضى تفسيره ليست قيام الوجود قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف لموصوفه
فلا يدخل في الشق الاول من الترديد فظاهر انه لا يدخل في الشق الثاني فلا يصدق عليه
التعريف المذكور   هذا الكلام ليس مبنيا على كلام المتألهين بل قد رجع ههنا
الى اصل البحث فان حكاية كلام المتألهين وقع في البين ثم رجع الى ما كان فيه تقرير مذهب
جمهورهم كما يشهد به سياق العبارة واما ان المجعولية المذكورة ليست قياما حقيقيا للوجود به
فيندفع بان الغرض ههنا تحقيق الحال وهو ان قيام الوجود راجع الى حيثية صحة انتزاع المعنى
المسمى بالوجود وليس معنى قولك ان الفاعل جعله موجودا ان الفاعل اعطاه هذا المعنى الذي
هو من المعقولات الثانية كما ان الصباغ يجعل الثوب مصبوغا بمعنى انه يجعله متصفا بصفة الصبغ
بل ليس الحال ههنا الا ان الفاعل يصدر عنه ذات المعلول فهي بسبب الى تأثير الفاعل بحيث
يصح انتزاع الوجود منه وليس الغرض ههنا بيان ما وضع له لفظ الموجود في اللغة بل بيان
مصداق اطلاق الموجود على الممكنات ونظير ذلك ما ذكره الاستاد قدس سره في تقرير
مذهب المتألهين ان معنى كون غيره موجودا ان له نسبة الى حضرة الوجود فان غرضه
بيان مصداق هذا الاطلاق والحاصل ان لفظ الموجود انما يطلق على ما يصح انتزاع الوجود
عنه وان توهم من لا خبرة له بالحقائق ان معناه ما قام به هذا الامر الذي هو من المعقولات

الثا

الثانية فسقط ما ذكره من عدم دخول الممكنات في شقي الترديد قال واما ثانيا فلانه
قد فرق ههنا بين وجود الواجب ووجود غيره بان الثاني ثابت لغيره موصوف له
دون الاول وما ذكره اولا من تفسير عروض الوجود يدل على ان لا يكون الوجود ثابتا
لغيره فنقول لا يخلو اما ان يثبت الوجود لغيره او لا يثبت فان يثبت لغيره لزم ان
ثبوت شيء لاخر فرع ثبوت المثبت له على ما تقرر في اوائل الكتاب وان لم يثبت لم يصح العروض
بذلك اصلا لما لم يكن الوجود حاصلا في الموجودات وكان مناط صدق الموجود انتزاع
العقل الوجود عنها والفرق بين الواجب وغيره ان منشأ انتزاع الوجود في الاول نفس ذاته
وفي الثاني حيثية مكتسبة من الفاعل كما حققه هذا القائل فكل ما يكون نفس ذاته منشأ الانتزاع
المذكور يصلح ان يكون واجبا سواء كان وجودا او غيره وان لم يجوز ان يكون حقيقة
الواجب امرا غير الوجود ويكون ذلك الامر في حد ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع عنه
الوجود ومن اين يعلم ان حقيقته هو الوجود دون امر اخر   المذكور او لا [illegible] مجال
فان عروض الوجود عند التحقيق يرجع الى كونه بحيث يصح انتزاعه منه ثم قوله ان ثبت لغيره
لزم الى ممنوع لان ثبوت شيء لاخر فرع على ثبوت المثبت له قلنا في كيفية القائلون
بذلك ما قصدوا انفسهم فصرحوا بان اتصاف الشيء بالوجوب السابق مقدم على وجوده
وبان العقل يحكم بانه وجب فوجد وبان الحدوث متاخر عن الوجود وهو متاخر عن التأثير
وهو متاخر عن الاحتياج وهو متاخر عن الامكان الذي هو علة له فهذه الصفات التي
يتاخر الوجود عنها لا تكون مقدمة عليه وقوله وان لم يثبت لم يصح الفرق انه ممنوع
لان الفرق يتحقق   من كون الاول بذاته مناط الحيثية بخلاف غيره فانه بتأثير الغير
كذلك ثم لا يخفى انهم يقولون ان ما يمكن للعقل تحليله الى ماهية ووجود فهو ممكن لان الاتصاف
بالوجود اي كونه مناط الحيثية لا يجوز ان يكون له بذاته لان ذاته مغايرة لتلك الحيثية ولا يجوز
ان يكون معلولا لذاته لما بين ان الماهية لا يكون علة لوجودها فتعين ان الواجب عين الوجود
ولا شيء موجود معقولا من اين يعلم ان حقيقته هو الوجود لا امر اخر قلنا من اساسهم ان ما لا يكون
عين الوجود والقائم بذاته فهي شيء موجود وجب فلا بد بكونه بحيث يصح منه انتزاع الوجود
عنه من علة ولا يمكن ان يكون نفس الماهية   فيكون محتاجا الى غيره فلا يكون
واجبا فافهم ثم اني ذكرت انه يمكن ان يجاب عن اصل السؤال ايضا بان المراد من [illegible]

ذاته

الوجود وكونه موجودا الا باقتضاء الغير وبانهم سووا الامر في التقسيم على ما يبدو في بادي النظر
من ان الوجود اما ان يقتضي ذاته الوجود كاقتضائه لوازم الماهية اولا فان ذلك مما تبادر
النفس اليه قوله مراد اذا انبعث الوهم الى الفحص البالغ ظهر بالبرهان ان حقيقة التقسيم ان الموجود
اما عين الوجود اولا وان ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضاؤه اياه فكانهم سامحوا في اول
الامر الى ان يبين الحال وامثال ذلك كثير في كلام الحكماء منها انهم عرفوا الجسم بالقابل
للابعاد الثلثة لذاته بناء على انه في بادي النظر هو الصورة ثم عند اقامة البرهان على تركيبه
من الهيولى والصورة فظهر ان القابل المذكور هو جزؤه ومنها انهم ادعوا في اول الامر
وجود الزمان في الخارج وبنوا انقسامه الى السنين والشهور والايام والساعات
وعدوه من اقسام الكم ثم عند تحقيق الحال صرحوا بان الزمان الممتد غير موجود في الخارج
بل ممتنع الوجود وانما الموجود منه الان   الذي يرسمه في الخيال وكذا في الحركة
ادعوا في اول الامر وجودها وتقدرها بالزمان وانطباقها على المسافة وتكممها بكميها
بالعرض ثم قال المحقق منهم ان الموجود هو التوسط الذي يرسمه في الخيال وذلك الامر الممتد
امر موهوم الى غير ذلك من النظائر وقد عثرت بعد ذلك على نص من الشيخ شيد
اركان ما مهدناه حيث قال في التعليقات كل ما يقال له انه موجود فانه اذا اعتبر ذاته من غير
اعتبار شيء اخر فاما ان لا يكون موجودا او يكون فاطلق واجب الوجود على القسم الثاني
والممكن الوجود على القسم الاول وهذه القسمة لا يقتضي ان يكون ما هو من قبيل القسم الثاني معناه
معنى الوجود او ليس كذلك بل يعلم ذلك بشيء خارج عن القسمة وتظهر عند ذلك ان الواجب
الوجود لذاته ذات لا يمكن ان يتصور الا موجودة هذه عبارته ولعل امعاني في الاطناب
حب كان يفضي الى الاسهاب لكن دعانا اليه   على الطلبا ازالة لغشاوة الارتياب
عن ابصار اولي الالباب وعذري في تكثير النقول في هذا الباب ان بعض الناظرين
في الكتاب انحرف مع تلك النصوص عند تصور مقصود القوم عن صوب الصواب
واصل فيه بحث اما اولا فلوجوب حمل العبارة على معناه الحقيقي ما لم تقم قرينة على عدم ارادته
ولا يجوز المتكلمون كون الشيء علة لوجوده فالظاهر انهم ارادوا بهذه العبارة معناه الحقيقي
بخلاف قيامه علته فان قيام الشيء بنفسه ضروري الاستحالة ومن المعلوم ان ليس المراد
افادة هذا المعنى المستحيل فلذلك يحمل على معنى اخر واما ثانيا فلان ما قرره هذا الفاضل في اول

بهذه الحاشية من انه لا يخفى على المنصف ان الغرض من هذا التقسيم تحصيل مفهوم الواجب ليتفرع عليه
احكامه مناف بما حرره هنا من انه لا يشمل التقسيم المذكور للواجب واما ثالثا فلانا لا نم
ان قابل الابعاد الثلثة لذاته هو الصورة وحدها وانما تكون قابلة لذاته لو كانت موجودة
بدون الوجود في الهيولى اذح تصور ان تعرض الابعاد فيها بحيث لا تكون متعرضا في المجموع
واما حال الحلول في الهيولى فالابعاد تتعرض في المجموع لا فيها وحدها لاتحادهما في الاشارة
الحسية لكن وجودها بدون الحلول في الهيولى محال فتكون قبولها للابعاد على تقدير محال
لا بحسب نفس الامر على ما هو المراد من التعريف واما رابعا فلان ما حسب من ان القوم ادعوا
وجود الزمان ووجود الحركة القطعية على   اولا ثم رجعوا عنه اخرا غير مسلم فانهم ادعوا
انهما موجودان في نفس الامر اولا واخرا فانه يرسم في الخيال امر ممتد غير قار الذات حقيقة
وهو الحركة ومقدارها الزمان بخلاف شريك الباري والعنقاء اذ ليس لهما وجود في نفس الامر
اصلا لا ذهنا ولا خارجا كما حقق في موضعه ولو نقل عنهم بعض المتاخرين خلاف ذلك
فلا تعويل عليه واما خامسا فلان ما عثر عليه بعد هذا المقال   كانه حيث صرح فيه
بان واجب الوجود لذاته ذات لا يمكن ان يتصور الا موجودة ومن البين ان الوجود
ليس كذلك كيف لا وقد ذهب الشيخ على ما نقله عنه الشارح انه غير موجود والوجود الذي
حكم بان معنى القسم الثاني معناه انما يكون بمعنى الوجود كما نص عليه بهمنيار بقوله لكن اذا قلنا
الوجود يعنى به الموجود   اما الايراد الاول فيندفع بان صدور هذا الكلام
عمن ينكر اقتضاء الماهية الوجود ويذكره في قرب هذا التقسيم قرينة جلية على الصرف الى هذا
المعنى والكلام في تعميم الصادر عنه عن المتكلمين المجوزين له واما الثاني فبانه لا يخفى
على احد ان ليس في هذا الكلام تجويز عدم شمول التقسيم الواجب حتى ينافي ما سبق من ان الغرض
تحصيل مفهوم الواجب ومحصله انهم سامحوا في اول الامر واطلقوا الاقتضاء في القسم الثاني
انه عين الوجود على سبيل المسامحة ومعنى المسامحة ان حق العبارة ان يقال في القسم الثاني
انه عين الوجود لكن اطلقوا الاقتضاء تساهلا واعتمادا على ما يحقق من قريب كما في النظائر
المنقولة واما الثالث فانهم صرحوا بان القابل للابعاد الثلثة لذاته هو الصورة
وان تعريف الجسم مبني على انه الجسم في بادي الراي وذلك نظير ما ذكرناه وليس علينا ان
اساس ذلك ومع هذا ما ذكره من انه انما تكون قابلة لذاته لو كانت موجودة بدون الحلول

ساقط اذ لا يلزم من كون الشيء قابلا لآخر بذاته ان يتجرد في الوجود عن غيره كيف
وقد صرحوا بان اللون انما يعرض للسطح اولا وبالذات مع احتياجه الى الجسم التعليمي و الطبيعي
وبان السطح عارض للجسم التعليمي اولا مع احتياجه الى الجسم وعدم تجرده عنه وبان الخط
عارض للسطح اولا مع احتياجه الى الجسم التعليمي والى الجسم الطبيعي وعدم تجرده عنهما وبان
النقطة عارضة للخط كذلك مع احتياجها الى السطح والجسم التعليمي بل صرحوا بان المقدار
عارض للصورة الجسمية اولا ولذلك سموه بصورة الصورة مع احتياجها الى الهيولى
فقبول القسمة الفرضية عارض بذاته للمقدار مع توقف وجوده على الحلول في الجسم وما ذكره
من انه يكون قبوله للمقدار بذاته على تقدير كمال لا يحتمل بعض الاجزاء وهم منشاؤه سوء ملاحظة
معنى القبول لذاته فان معناه كون ذلك الشيء معروضا اوليا وذلك لا ينافي توقفه على غيره
ولو صح ما ذكره لزم ان لا يكون شيء من هذه المذكورات قابلا لعرض من الاعراض
وقوله واما في حال الحلول فلا يتعاد يعرض في المجموع لا فيهما وحدهما لاتحادهما في الاشارة
الحسية ان اتحادهما في الاشارة لا يدل على ان يكون المجموع معروضا لذلك العرض الا يرى
ان السطح والجسم متحدان في الاشارة مع ان قابل اللون اولا وبالذات هو السطح لا المجموع
وكيف يتوهم ان القبول بذاته يستلزم ان يكون القابل وحده مجردا عن شيء اخر قابل لذلك
واما الرابع فلانه لو كان مراد القوم الوجود بحسب نفس الامر لم يكن فرق بين الحركة بمعنى التوسط
والحركة بمعنى القطع وقد فرقوا بينهما وصرحوا بوجود الاول وانتفاء الثاني وما نسب الى القائل
من انه قد حسب ان القوم رجعوا عما ادعوه اولا فرية بلا مرية اذ حاصل ما ذكره انهم اطلقوا
القول اولا مسامحة ثم بالسخونه وليس في ذلك رجوع اصلا واما الخامس فلان الوجود
الخاص القائم بذاته موجود في الخارج بمعنى انه لا يوجد بعوضه كما حققناه سابقا وهاهنا ليس الموجود
هو الوجود المطلق وما ذهب الشيخ وغيره الى انه غير موجود في الخارج ولم ينقل من احد من الحكماء
انهم قالوا بان الوجود الخاص الذي هو عين الواجب غير موجود في الخارج تعالى عن ذلك علوا
كبيرا وكون الوجود في القسم الثاني بمعنى الموجود ان اراد به ان الواجب ليس عين الوجود
الخاص بل هو عين الوجود الخاص فمن البين ان جميع الممكنات كذلك ضرورة ان كلا منها
عين موجود خاص فلا رجحان للواجب من هذه الحيثية على غيره وانما يظهر رجحانه بما ذكرنا من ان
ذاته وجود خاص قائم بذاته فذاته موجود بذاته فان وجوده عبارة عن نفس ذاته بدون

اعتبار اخر وان اراد به عين الموجود المطلق فلا يخفى فساده والمحمول في القضية
لا يمكن ان يكون مفهوم الوجود والموجود معا قلت عليه هذا القائل جعل الوجوب كيفية نسبة
الوجود والموجود فانهما كان محمولا لا يخفى في تحقق الوجوب ولا يلزم منه ان يكون الوجوب
دائما كيفية نسبة المفهوم المردد الله وان التزم جوازه فلا محذور فيه واعترض عليه
بان معنى كلام الشارح ان الوجوب والامكان والامتناع التي بحث عنها في هذا الفن هي
بعينها جهات القضايا لكن في قضايا مخصوصة محمولها وجود شيء في نفسه والمحمول في هذه القضية
المعينة التي هي محمولها وجود الشيء في نفسه فلا يمكن ان يكون مفهوم الوجود والموجود معا فلو اعتبر
الوجوب كيفية النسبة في قضية يكون محمولها احد الامرين كما اعتبره هذا القائل لم يكن هذا الوجوب
هو الوجوب المبحوث عنه في هذا العلم ولم يرد ان الوجوب لا يجوز ان يكون كيفية النسبة في القضية
المردد المحمول ولانه اذا جعل ذلك يلزم منه ان يكون الوجوب دائما كيفية نسبة المفهوم المردد
من البين ان مضمون السؤال المصدر بلا يقال ان الوجوب كيفية نسبة المحمول الذي
هو الوجود سواء كان بالمعنى المصدري او بمعنى الموجود وغرضه من ذلك ان يدفع ما اورد
على كون الواجب وجودا مثل ان الواجب ما يقتضي ذاته كونه عدما فيدخل ما يقتضي ذاته
كونه موجودا لا وجودا وما يقتضي ذاته كونه معدوما لا عدما في قسم الممكن فحاول دفعه
بان الواجب ما يقتضي كونه موجودا او كونه وجودا فلا يلزم خروج ما يقتضي ذاته كونه معدوما
لا عدما عنه وظاهر انه لا يلزم من ذلك ان يكون محمول القضية الوجود والموجود معا فاذا
حمل كلام الشارح على ما ذكره مع اباء عبارته عنه حيث ادعى ان المحمول في القضية لا يمكن
ان يكون الوجود والموجود معا كان مصادرة على المطلوب لان السائل منع كون الوجوب
دائما كيفية نسبة الموجود مع انه ليس في كلامه ما يشعر بانه خلاف الاصطلاح بل الظاهر
من كلامه انه لا يمكن ذلك وايضا على هذا التقدير يكفي في الجواب ان الوجوب بحسب الاصطلاح
مخصوص بما محموله الوجود وباقي الكلام فان هذا امر واكد قلت في الحواشي
ان افتقاره في ذاته الى غيره يستلزم افتقاره في الاقتضاء اليه ايضا ضرورة ان الاقتضاء
فرع الذات فلا يكون واجبا بالمعنى الثاني ايضا لان المعتبر فيه اقتضاء الذات مع قطع النظر
عن غيره كما هو مصرح به في بعض عباراتهم وهو المتبادر عند الاطلاق ايضا وهذا هو مراد المحشي
لا ما حمله انه عليه كيف ولو كان المراد ذلك لكفى فيه افتقار الوجود الخاص الى علة وكان قوله

فيكون عارضة له حشوا محضا فيه بحث اذ لا نم ان وجود الممكن مفتقر في ذاته الى غير
بل موجودية الممكن يحتاج الى الغير سلمنا انه في ذاته مفتقر الى غير لكن لا يلزم من ذلك ان ثبوت
ذاتياته معللا بعلة الا يرى ان السواد يحتاج الى علة ولا يلزم منه ان تكون سوادية معللا بها
اذ هو في ذاته يقتضي ان يكون سوادا وكذلك الوجود الممكن في ذاته يقتضي ان يكون وجودا
ولو كان محتاجا الى علة ولا نم انه لو حمل الجواب على ما حمله لم يكن بيان افتقار الوجود المطلق
الى علة حشوا اذ لو لم يبين المجيب افتقاره الى علة لم يثبت ان الوجود المطلق الحاصل في ضمن الوجود
الخاص للممكن يحتاج الى علة فلقائل ان يعود ويقول يلزم على التقدير المذكور ان يكون هذا
الوجود المطلق واجبا لذاته فيبين احتياجه الى العلة حذرا   اما المنع الاول فغير متجه
على كلامي اصلا لان الشارح زعم ان الجواب لا يطابق السؤال بناء على ان السائل ادعى الوجوب
معنى الثاني والمجيب نفى الوجوب بالمعنى الاول وحاصل التوجيه ان ما ذكره المجيب هو نفي الوجوب
بالمعنى الثاني وليس فيه عهده لا تمام مقدماته على ان احتياج الوجود الخاص للممكن في ذاته
وثبوته للغير مما لا يمكن انكاره ثم لا يخفى انه لا معنى لوجود الممكن الا موجوديته اذ ليس الوجود
كالسواد حتى يكون الموجودية متاخرا عن الوجود كما ان الاسودية مغايرة للسواد ومتاخرة عنه
بالذات كما حقق في موضعه واما الثاني فمبني على انه فهم من احتياجه في ذاته الاحتياج في مهيته
وثبوت الذاتيات له وليس المراد ذلك بل المراد به الاحتياج في ثبوته للممكن كما ينادي عليه
عبارة المجيب حيث علل عدم استغنائه باحتياجه الى العلة وانما اطلق عليه الافتقار في ذاته مع ان
افتقاره عارضة اعني الوجود المطلق ومع ذلك فلا يخفى ان الوجود المطلق ليس ذاتيا للوجود
الخاص فلا وجه لما ذكره من ان الوجود الخاص في ذاته يقتضي ان يكون وجودا كما ان السواد في ذاته
يقتضي ان يكون سوادا بناء على ان ثبوت الذاتيات لا يتعلق بعلة ومع ذلك فمعلول قد قرر
المعترض وكرر في كلماته ان الوجود متقدم على فعلية الذاتيات ان الفعل يحكم بانه وجد فصار
انسانا واذا كان الامر كذلك يكون ثبوت الذاتيات له موقوفا على وجوده ووجوده موقوفا
على الفاعل فيكون ثبوت الذاتيات له موقوفا على الفاعل قوله السواد لا يحتاج الى علة لا نم
ان يكون كون السواد سوادا معللا بها قلنا لما كان عندكم ان ثبوت الذاتيات للشي فرع
وجوده ووجوده موقوف على العلة فيكون كون السواد موقوفا على العلة البتة وذلك لازم
عليكم من حيث لا تشعرون على ان احتياج الوجود الخاص الى العلة ليس في كونه وجودا حتى

ولا منافاة بين هذا الاحتياج وليس مراده احتياجه في ثبوته لمهيته كما مر اذ لا يتم المقصود
وهو احتياج الوجود المطلق الذي هو عارضه الى العلة واما ثانيا فلما كان السؤال
انه يلزم كون الوجود الخاص واجبا فلو كان مقصود المجيب نفي الواجب بالمعنى الاول لم يحتج
الى تتمة الكلام وما ذكره من ان ذكره لحذر عود السائل لا يكاد يروج على من له ادنى بصيرة
لانه اذا كان وجود الخاص ممكنا فلا محالة يكون المطلق الذي في ضمنه ممكنا وذلك مما لا يحتاج
الى بيان اصلا اذ ليس هناك احتمال عود السائل حتى يدفع على انه وصفه بالعرض بما في
عن هذا الكل الاباء اذ لو كان المقصود ذلك كان الملائم ان يصفه بالمطلق الحاصل في ضمنه
لا بالعروض اذ لا مدخل له في هذا المقصود وعلى من له ادنى دربة باساليب الكلام يتفطن
ان عبارة الجواب تنادي على ان المقصود منه اثبات افتقار الوجود المطلق من حيث عروضه
للوجود الخاص حيث جعل ذلك اخر ما ينتهي اليه كلامه مرتبة النتيجة فافهم ثم اذا كان الكلام محتملا للصحيح
والصحيح فحمله على الصحيح وحمل التاويلات الفاسدة عليه للاعتراض كما نظر الى صنايع هذا القائل
يلزم ان يكون ذات الباري تعالى موجودا بوجودين
قلت عليه لا يخفى عليك بعد ما سبق ان ذات الباري تعالى موجود بذاته بمعنى ان حقيقته المخصوصة
عين الوجود الخاص القائم بذاته فلا يمكن للعقل تحليله الى شي ووجود بل هو وجود بحت باعتبار
وموجود بحت باعتبار بخلاف غيره من المهيات ولا يمكن تحليله الى جهة وشخص فهو موجود
بذاته ومشخص بذاته فليس هناك الا هوية بسيطة يعرضها في الاعتبار نسب مختلفة يسمى باسماء مختلفة
باعتبار تلك النسب مثلا هو باعتبار انه يترتب عليه الاثار موجود وباعتبار انه بذاته
منشاء ذلك الترتب وجود وكما انه باعتبار انه ممتاز عن غيره متعين وباعتبار انه منشاء ذلك
الامتياز تعين واعتبر مثل ذلك في ساير صفاته مثلا باعتبار انه ينكشف عليه الاشياء
عالم وباعتبار انه ذاته منشاء لهذا الانكشاف علم وكذا في القدرة والارادة والى هذا
اشار الشيخ ابو نصر في تعليقاته حيث قال واجب الوجود علم كله قدرة كله ارادة كله بمعنى
بذلك ان ذاته علم باعتبار وهي بعينها قدرة باعتبار لانه منشاء منه او شافيه علم
ومنشاء اخر قدرة حتى يلزم التكثر في ذاته او صفاته الحقيقية فيه بحث من وجوه منها ان
كلام الشارح هناك ان ذات الباري تعالى لو كان وجودا خاصا يقتضي موجودا بالوجود
المطلق كما زعمه القائل لزم ان يكون موجودا بوجودين وان لم يكن موجودا بذاته كان

ذاته موجود في ثبوت ما هو المقصود من اثبات كون ذاته عين الوجود ولا يدفع ذلك
بما ذكره هذا القائل من ان ذاته تعالى موجود بذاته بمعنى ان حقيقته المتشخصة بذاتها لا يمكن للعقل
تحليل حقائقها البتة ومنها ان الكلام على تقدير ان يكون الوجود حقيقته تعالى وحقيقة الشيء
ثابت له مطلقا لا باعتبار دون اعتبار نعم لو كان حقيقته غير متعينة في ذاته كما ذهب اليه
جمع من المتصوفة لتصور ان يكون تارة الفا وتارة حمارا اما اذا كان حقيقته امرا متعينا
متشخصا بذاته فيجب ان يكون في جميع احواله واعتباراته ارادوا ان كل ما هو منشأ لترتب
الآثار وجود لم اراد ان زيدا مثلا منشأ لترتب للآثار وليس بموجود قطعا وان اراد
ان بعض ما هو منشأ لترتب الآثار وجود فهب انه مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون ذات الباري
وجودا وكذا الحال في العلم والقدرة والارادة ونظائرها وكان هذا القائل خلط شطرا
من شطحات المتصوفة بالمطالب الحكمية مساك ومنها بعد المشرقين كما لا يخفى على العارف بالمعاني
وليس معنى كلام نقله عن التعليقات ما فسره به بل معناه   الله   على ما حققناه من كون
ذاته تعالى وجودا قائما بذاته يكون كونه موجودا بالوجود المطلق هو بعينه كونه وجودا قائما بذاته
لان الموجود على ما حققناه ما قام به الوجود بالمعنى الاعم وهذا المعنى يتحقق في الواجب تعالى في ضمن
هذا القسم فلا يلزم كونه تعالى موجودا بالوجود بن اصلا وظاهر اندفاع ما ذكره الشارح بذلك
ولا يخفى ان الممكنات لما لم يكن حقائقها عين الوجود وحكم العقل بانها امور متصفة بالوجود ذلك
هو التحليل ولعله يوهم ان كثير الممكنات لما كان حقائقها مجهولة لم يكن للعقل تحليلها واجب تعلم ان التحليل
لا يتوقف على تعقل الكنه فان معناه ان يحكم العقل بان ماهية مغايرة للموجود متصوفة به وذلك جار
في جميع الممكنات قال الشيخ في الشفاء كل ما سوى الواجب زوج تركيبي واشار بذلك الى جريان
التحليل المذكور فيه ثم حقيقته امر مجهول لكن نعلم بالبرهان انه فرد من الوجود باعتبار وهو بعينه
فرد الموجود باعتبار آخر فما ذاته هو الامر المجهول الذي له تلك الاعتبارات وهو في جميع
الاعتبارات انظر ذلك ان يعرض لكنه الانسان مجهول فنقول ان حقيقته امر هو ضاحك بالفعل
وكاتب بالقوة باعتبار الى ذلك هل يلزم منه ان يكون حقيقته ثابتة له باعتبار دون آخر
وكانه توهم ان معنى كلام القوم ان كنهه تعالى هو مفهوم الوجود الخاص تعالى عن ذلك لا يكاد
يتم اجد وانت خبير بان كونه تعالى امرا متعينا متشخصا بذاته لا يستلزم ان يصدق عليه الوجود
باعتبار والموجود باعتبار والعلم باعتبار والمعلوم باعتبار والعالم باعتبار الى غير ذلك من

من الصفات الاعتبارية فان العقل الاول مثلا حقيقته امر متعين مع انه عقل وعاقل ومعقول
الى غير ذلك مما يصدق عليه باعتبارات مختلفة فانظر كم بين ما ذكره وما حصله من ان كلام
الصوفية ولا سيما على اجد ان ذات زيد وان ترتب عليه الآثار لكن منشأ ذلك الترتب ليس ذاته
بل وجوده وقد اشار الى ذلك في عبارة الحواشي حيث قال انه موجود باعتبار انه يترتب عليه
الآثار ووجود باعتبار انه منشأ ذلك الترتب ومع ذلك التلويح الذي هو في قوة التصريح
لم يلتفت الى ذلك واعترض بان ذات زيد منشأ لترتب الآثار وليس بوجود فسقط
جميع ما ذكره كما في نظائره وان لم يورده من قبيل شطحات الصوفية وانه لم يحصل معنى كلام القوم
ولا معنى لكلام الصوفية كمن عرف الفرس بما له قرنان فقيل له علمنا انك يعرف الفرس ايضا
ثم ما ذكره منها من ان حقيقة الشيء ثابت له مطلقا لا باعتبار دون اعتبار قد خالفه في مواضع اخر
على ان الشيء اذا وجد في الذهن انخلع عن حقيقته وانقلب الى حقيقة الكيف فهو باعتبار الوجود
الذهني كيف وباعتبار الوجود الخارجي كم او اضافة او غيرهما من المعقولات   بل الانفكاك
وتصوره محال قيل اولا لا يلزم من كون الشيء موجودا بالوجود وهو عين ذاته ان يكون تصور
انفكاك الوجود عنه محالا بل لا يلزم من ذلك استحالة انفكاك الوجود عنه ايضا وذلك
لان ذاته ولكن انما يكون وجوده من حيث انه فرد لذلك المفهوم الواحد البديهي المشترك
المسمى بالوجود ولولا ذلك لما كان ذاته وجودا بالمعنى الذي فيه الكلام ولما جاز ان يكون
هذا المفهوم عارضا لافراد فكل عارض اما لازم او مفارق فهو ايضا جاز ان يكون كذلك
كذلك فان كان مفارقا فلم يثبت الذات حين المفارقة من حيث انه وجود وان بقي من حيث انه
الف فيلزم الانفكاك بالفعل وان كان لازما فلم يلزم استحالة تصور الانفكاك فان اللوازم
المحمولة على الشيء كالمساوي لزوايا القائمتين بالنسبة الى المثلث والاسود الى الزنجي بالقياس
وان كان عينه بوجه ما يصح تصور انفكاكها عنه وان كان كذلك جاز ان يتصور ان لا يكون
الالف فردا من الوجود فلا يجوز تصور الانفكاك محالا فان قلت يحتمل ان يكون تصور
انفكاك هذا العارض اعني الوجود عن الالف محالا قلت هذا الاحتمال قائم في القسم الثاني
اعني ما يكون ذاته مقتضيا للوجود وايضا فلم يكن المرتبة الثانية اقوى من المرتبة الثالثة ويفوت
ما هو المقصود على انه لو لزم من كون الباري تعالى فردا للوجود ان يمتنع تصور انفكاك الوجود عنه
لكان وجودات الممكنات ايضا كذلك فيلزم ان يكون في اعلى مراتب الوجود مع ان الشارح

قطره

قد صرح بانها ليست موجودة عند الحكماء منشأ ما ذكره اشتباه المفهوم بما صدق عليه
وذلك لان ما هو عين ذاته ولا يمكن تصور انفكاكه عنه هو ذلك الفرد المعين ومن البين انه
لا يمكن انفكاك الشيء عن نفسه وما يمكن تصور انفكاكه عنه هو الوجود المطلق الصادق عليه او الفرد
المعين من حيث صدق المطلق عليه لا نفس الفرد المعين ومنشأ الاشتباه التعبير عنه بالوجود
الخاص ويمثل ذلك بمثال ربما يتضح به الحال لمن وقف له وهو انا اذا لم نعرف حقيقة الانسان
وتصورناه بوجه الضاحك وحكمنا بانه لا يمكن تصور انفكاك الضاحك عن الانسان
بناء على ان الضاحك عنده لم يكن مصداق هذا الحكم الا ان الحقيقة التي تصورناها بهذا الوجه
لا تنفك عن نفسها ولا يرد عليه ان المفهوم عرضي للناس التي حقيقة الانسان فيمكن تصور انفكاكه عنه
وكذا التصور انفكاك تلك الحقيقة عن نفسها من حيث انها معروض للضاحك فان الحكم انما هو
على العنوان لكن يقع على ما صدق عليه فان مصداق الحكم في القضية المتعارفة هو ذات افراد
العنوان اذا تصورت ذلك فاعرف مسئلة ما نحن فيه لا تعالى فيكون حينئذ اطلاق الوجود عليه
بمعنى آخر غير المتعارف البديهي لان له حقيقة اخرى مثلا ولا يكون اطلاق الوجود عليه بالمعنى
المتعارف وانه يكون هناك معروض ووجود عارض له فلا يبقى فرق بينه وبين الممكنات
لانا نقول بل اطلاقه عليه بهذا المعنى وصدقه عليه عرضي ومن البين ان صدق المفهوم العرضي
على شيء لا يقتضي ان يكون مهيته ذلك الشيء حتى اذا كان له ماهية اخرى معلومة او مجهولة
وحاصل ان اطلاق ذلك العرضي عليه بمعنى آخر وتفصيل المقام ان الموجودات كلها مشاركة
في ترتب الآثار عليها وذلك مبدأ انتزاع الموجود المطلق المشترك البديهي منها فان العقل اذا لاحظ
ترتب الآثار على امر انتزع منه الوجود ثم النظر الصائب يعطي ان منشأ ذلك الترتب في الممكنات
ليس ذواتها بذواتها فانها في ذواتها ليست الا هي كما حقق في موضعه بل منشأ الترتب
فيها امر مغاير لها ثم ان البرهان قائم على انها سلسلة الممكنات الى امر يكون بذاته منشأ للآثار
فيكون ذاته مبدأ انتزاع المفهوم المسمى بالوجود فالمفهوم الكلي المسمى بالوجود ليس عين شيء
من الماهيات لكن مبدأ انتزاعه في الممكنات امر زائد على ذاته وفي الواجب نفس ذاته وحيث نقول
ان الفاعل جعل الماهية موجودة يعني انما جعلها بحيث يصح انتزاع الوجود منها لا انه اعطاها
صفة منضمة اليها على نحو الصباغ الذي يجعل الثوب مصبغا باللون بان يضم اللون اليه فالامر الذي
هو مبدأ لصحة انتزاع الوجود مغاير لماهية الممكنات وما في الواجب فذاته بذاته مبدأ لصحة الانتزاع

ع

فذاته في مرتبة تلك الحيثية في الممكنات فان قلت على ما ذكرته لا يكون ذات الباري
عين الوجود بل عين منشأ انتزاعه وبذلك لا يصح اطلاق الوجود عليه قلت قد اشتهر ان
الموجود انما يطلق على ما له مبدأ صحة انتزاع الوجود عنه وكذا سائر الامور الاعتبارية
كالممكنة والاعمى وغيرهما انما يطلق على ما هو كذلك لا على ما ينضم اليه ذلك الامر المنتزع
على نحو انضمام الاوصاف الى موصوفاتها وان كان ما يتبادر الى الاوهام العامة انها معنى الموجود
ما يقوم به الوجود حقيقة على نحو قيام الاعراض بمحالها واذا كان معنى الموجود حقيقة ما له
مبدأ صحة ذلك الانتزاع فيكون الوجود مبدأ صحة ذلك الانتزاع وهذا المبدأ في الممكنات
غير ذواتها وفي الواجب ذاته فكما ان اسناد وجود الممكن الى الفاعل راجع الى اسناد
مبدأ صحة انتزاعه اليه كذلك كون وجوب الواجب عين ذاته راجع الى كون مبدأ صحة انتزاعه
عين ذاته ولا يلزم منه ان يكون الواجب عين هذا المفهوم المنتزع مع عدم ذلك ولا ان يكون
موجودا بعروض ذلك الامر المنتزع له ولا ان يمكن توهم انفكاك الوجود عن ذاته تعالى
ولا ان يكون اطلاق الوجود على ذاته تعالى بمعنى آخر ونظير ذلك ان العلم هو الصورة المجردة
يصدق على الصورة العقلية التي هي اعراض قائمة بالقوة العاقلة وبها يصير القوة العاقلة متصفة
بالعلم ويصدق على المجردات القائمة بذواتها وح فهو علم ذاتها بذاتها والعالم والمعلوم والعلم
هناك واحد بالذات فان العلم قائم بغيره فهو علم الغير ويصير الغير عالما وان قام بنفسه فهو
علم بنفسه فيصير بنفسه عالما بما ذكرت في بعض تحريرات الحواشي انما يتجه ما ذكره الفاضل
اذا كان مرادهم ان الباري وجود خاص مجرد يعرض الوجود المطلق له اما اذا كان مرادهم
انه عين الوجود القائم بذاته وكونه موجودا عبارة عن قيام حقيقته التي هي الوجود الخاص بذاته
ومعنى الموجود ما يمكن تحليله الى قولنا ما قام به الوجود اعم من ان يكون من قبيل قيام الوصف بموصوفه
كما في الممكنات ومن قبيل قيام الشيء بنفسه كما في الواجب فلا اتجاه لما ذكره اذ ح لا يكون موجوده
بسبب وجود عارض له وظاهر ان مرادهم هذا حيث قالوا ان واجب الوجود موجود بوجود هو
عين ذاته ولو كان وجوده بسبب فرد من المفهوم المطلق لم يبق فرق بين الواجب وغيره وقد بسطنا
ذلك في الحواشي وتحريرات الحواشي واعترض عليه اما اولا فلانه قد فسر الوجود بمعنى آخر
اعم من معناه البديهي المشترك الذي فيه الكلام والدعوى هناك انه تعالى في اعلى مراتب الوجود
بهذا المعنى ولا يلزم من كونه موجودا بالمعنى الذي ذكره ان يكون موجودا بالمعنى البديهي الذي

فيه الكلام فضلاً عن ان يكون في اعلى مراتب الموجودية بهذا المعنى واما ثانياً فلان القيام
بذاته ليس ذاتياً له بل عرض بالقياس اليه فيمكن تصور انفكاكه عنه فلا يكون في اعلى مراتب
الموجودية بهذا المعنى الذي ذكره انفاً واما ثالثاً فلان تفسير الموجود بما يفصله الى ما قام
الوجود اعم من قيام الوصف بموصوفه او قيام الشيء بذاته مما لم يوجد في زبر الاولين
والآخرين فمن اين يعلم ان مراده منهم هذا واما رابعاً فلان عدم الفرق بين الواجب وغيره
على تقدير انه فرد موجود من المفهوم المطلق غير مسلم والفرق بينهما هو ان نفس الواجب فرد
لهذا المفهوم وعوارض الممكنات افراده لا انفسها وقد نقلنا ما بسط حواشيه واوردنا هذا
ما يتوجه عليه   اما اولاً فلانا نمنع ان المعنى اعم من البديهي المشترك بل المعنى البديهي المشترك
اعم من القسمين كما نص عليه العموم قال بهمنيار فيما نقلنا عنه سابقاً اذا قلنا كذا موجود
فلا نعني به ان الموجود معنى خارج عنه فان كون الوجود خارجاً عن الماهية عرفناه ببيان
وبرهان وذلك حتى يكون ماهية ذو وجود كالانسان الموجود ولكنا نعني به ان كذا
في الاعيان او في الذهن وهذا على قسمين ما يكون في الاعيان او في النفس بوجود مغاير له
ومنه ما لا يكون كذلك الى آخر ما نقلناه هناك منه ومن الشيخ في التعليقات كما نقلنا سابقاً
وذلك تصريح في ان معنى الموجود اعم من ان يكون ماهية موجودة او يكون وجوداً قائماً بذاته
كما شهد عليه قول بهمنيار وعلى ما نقلناه هناك ان نسبته الى جميع الكائنات نسبة ضوء الشمس الى ما نوره
الذي بسببه يضيء كل شيء وهو مستغن عن غيره ولو كان للضوء قيام بذاته لكنه تغاير الاول
بان الضوء يحتاج الى الموضوع والوجود الاول ليس له موضوع هذا ونظائره في كتب القدماء
كثيرة فانظر كيف صرحوا بانقسام الموجود الى قسمين على وجه لا يعتريه ريب ثم اقصى
العجب من هذه الايرادات التي من جملتها ان هذا التفسير لم يوجد في زبر الاولين والآخرين
وكان اللائق ان يقول لم اجده في زبر الاولين والآخرين واني فسقوطه تظهر مما فصلنا
سابقاً من ان الموجود ما يصح انتزاع مفهوم الوجود عنه لا ما يتصف به ايضاً حقيقة وذات
الباري تعالى بذاته يصح انتزاع هذا المفهوم عنه ومعنى كونه عين الوجود انه عين مبدا انتزاع
هذا الوصف ووصفه بالقيام بذاته للاشارة الى خصوصية الذات لا لان الوصف له مدخل
في صحة انتزاع الوصف بل ذاته المخصوصة كذلك بذاته والحكم انما يقع ويصدق على الذات
كما سبق تفصيله ولما كان المعاني الحكمية امورا دقيقة تضيق عنها العبارة لاجرم يقع في كلامهم

خلاف المقصود واما الرابع فبعد ظهور اندفاعه من تضاعيف الكلام بل من كلامه فان
ما سلمه من الفرق هو ما نسبه بعينه فانه اذا كان ذات الواجب فرداً للوجود وعوارض
الممكنات افراداً له لا انفسها فقد ثبت كونه في اعلى مراتب الموجودية اذ الممكنات
موجودة بالمعنى الذي سبق تفصيله اعني صحة انتزاع وصف الوجود عنه بواسطة امر مغاير
من تأثير الفاعل بخلاف الواجب فانه كذلك بحسب ذاته هذا وقد ذكرنا في بعض المواضع
انه انما يلزم كون وجود الممكنات واجباً لو لزم من مجرد كونه فرداً من الموجود كونه
في اعلى مراتب الموجودية ولم يقل بذلك احد بل مرادهم انه تعالى لما كان وجوداً خاصاً
قائماً بذاته كان موجوديته بحسب ذاته فيكون في اعلى ما يتصور من مراتب الموجودية
لان موجوديته باعتبار ذاته فقط وموجودية غيره باعتبار ارتباطه بالعوارض التي هي غيره
والفرق بينهما بين وح لا يلزم كون وجودات الممكنات في تلك المرتبة لانها ليست قائمة بذاتها
فليست بحسب ذاتها داخلة في الموجود اعني ما قام به الوجود بالمعنى الاعم الذي سبق ذكره
واعترض عليه بان الملازمة المدلول عليها بالقول لما كان وجوداً خاصاً قائماً بذاته كان
موجوديته بحسب ذاته ممنوع اذ لا يلزم من كون الشيء وجوداً موجوديته ولا من قيامه بذاته
اذ المعنى عدم القيام بالغير كما مر ومن البين انه لا يستلزم الوجود فمن اين يلزم من كونه
وجوداً قائماً بذاته موجوديته بحسب الذات سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه ان يكون في اعلى مراتب
الموجودية بان يمتنع تصور انفكاك الوجود عنه اذ غاية ما لزم منه ان يكون موجوديته بمقتضى ذاته
فيمتنع انفكاكه عنه لا انه يمتنع تصور الانفكاك عنه كما هو المطلوب هيهنا وكذا قوله
موجوديته باعتبار قيام غيره به ممنوع اذ قد عرفت مرة انه ليس للوجود عروض للماهيات اصلا
لا ذهناً ولا خارجاً واما صحة انتزاع الوجود المشترك من جميع الموجودات والا لم يكن
مشتركاً معنوياً بين الجميع ثم قوله وموجودية غيره باعتبار غيره يدل على ان موجوديته
ليس باعتبار امر يغايره وليس كذلك لانه قائم باعتبار قيامه بالذات الذي يراد به
عدم القيام بالغير وهو امر عدمي مغاير لذاته عارض له كما لا يخفى   يلزم من مجرد كونه
وجوداً قائماً بذاته ان يكون موجوديته عين ذاته كما مر مراراً وان لم يلزم من مجرد كونه وجوداً
او لا من مجرد كونه قائماً بذاته نظير ذلك ان العلم عندهم هو الصورة المجردة فاذا قامت تلك الصورة
بنفسها كان علماً باعتبار وعالماً باعتبار ومعلوماً باعتبار وعالميته باعتبار ذاته لا بغيره

بخلاف عالمية بغيره وقد سبق هذا التمثيل مرارا وانما يلزم كون عالمية بذاته من كونه عالما
قائما بنفسه لا من كونه علما ولا من كونه قائما بنفسه بل من مجموعهما لا يقال كونه علما قائما بنفسه امر
مغاير له زايد عليه في الاعتبار ولما كان موجوديته بذلك الاعتبار لم تكن موجوديته باعتبار ذاته
لانا نقول وقد سبق ان مفهوم المحمول في قولنا الله موجود وانه عالم عين ذاته تعالى وليس المراد المقوم
كون هذه المفهومات عين ذاته بل المقصود ان مصداق الحمل في ذلك هو ذاته لا امر المغاير له
فان معنى الموجودية في الحقيقة هو كون الشيء بحيث يصح انتزاع ذلك الوصف منه كما سبق
فالموجودية بذاته كونه كذلك بحسب ذاته ولما كان ذاته تعالى بذاته كذلك كان موجودا
بذاته لان عين ذاته بذاته مبدا صحة ذلك الانتزاع فمبدا الانتزاع متحد معه باعتبار ذاته
بخلاف الممكنات فان ذاته ليست بذاته مبدا الانتزاع المذكور بل مبدا صحة ذلك الانتزاع
بالحقيقة فيها امر اخر كما لا يخفى وليس سوى من لم يتفطن لذلك كيف توجه ما ذكره القوم في المثال
المذكور وانت اذا املت وفي تامل علمت ان منشا هذه الشكوك واشباهها انما هو الوقوف
عند ابهام اللفظ وعدم التعمق في المقاصد فان المعاني الدقيقة التي لم يتعارفها العامة تحتاج في التعبير عنها
الى استعمال الالفاظ المتعارفة ومن ياخذ تلك الالفاظ على الوجه الذي يتعارفه العامة
يرجع من تلك المقاصد كما استمر تشنيع المتكلمين على القوم في قولهم بكونه تعالى صفاته
عين ذاته لا بان هذا بالحقيقة يعني تلك الصفات لم يكن تلك الصفات قائمة به لا يكون عالما وقادرا
ولا مريدا فيكون اطلاق تلك الالفاظ عليه بمعنى اخر غير متعارف العامة ونظير ذلك ما سلف
من هذا القائل من انه اذا كان ذاته عين الوجود والعالم بذاته يكون اطلاق الموجود عليه بمعنى اخر
غير ما تعارفه العامة فيكون الوجود مسلوبا عنه بالمعنى المتعارف فيكون معدوما تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا   مراتب المعنى في كونه مصداقا لمثل قيل لو كان للوجود
فرد يعرض للماهية ويصير الماهية موجودة كان فردا من الضوء يعرض الجسم ويصير الجسم مضيئا
لسمع كون الباري تعالى فردا من الوجود وتمشي هذا التمثيل اذ يصح ان يقال يحتاج الممكن في ان يكون
موجودا الى ان يعرض له فرد من الوجود وليس عارضا للماهية اصلا فلا يحتاج الممكن
في ان يكون موجودا الى ان يعرض من هذه الحيثية ثم قد اشتهر عن الحكماء ان حقيقة الاول تعالى
وانيته ماهيته غير لانيته ونظائرها وقد حمل جمهور المتاخرين هذه العبارات على ما هو ظاهرها
وحكموا بان مذهب الحكماء ان ماهية الباري تعالى هو الوجود   لم يرد الحكماء بهذه العبارات

ظواهرها بوجهين احدهما ما نص عليه الشيخ ابو علي سينا في تعليقاته بقوله معنى قولنا ماهيته
انه لا ماهية له والثاني انهم اطبقوا على ان كل ذي ماهية معلول قال الشيخ في تعليقاته
كل ما كان حقيقته لا ماهية له وواجب الوجود حقيقته   قال الشيخ في الهيات الشفاء
ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون له ماهية يلزمه وجوب الوجود ومن البين ان الوجود لو كان
ماهية تعالى لكان ذا ماهية بل قد صرح انه الموجود البحت الذي لا ماهية له اصلا لان الوجود ماهيته وقد حقق
الشيخ ذلك في الهيات الشفاء ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون له حيثيتان ويقول ليس
ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل بعض الواحد وقد يعقل من ذلك
ان ماهيته شيء مثلا انسان او جوهر اخر من الجواهر وذلك الانسان الذي هو واجب الوجود
كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء او هواء او انسان وهو واحد وقد يتامل فيعلم ذلك مما وقع
الاختلاف في ان المبدا الاول في الطبيعيات واحد او كثير فبعضهم يجعل المبدا واحدا وبعضهم
سوى الواحد مثل ماء او هواء او نار فمنهم من جعل المبدا الاول لا ذات الواجب بل شيئا
سوى الواحد مثل ماء او هواء او نار وغير ذلك ومنهم من جعل المبدا الاول الواحد من حيث انه
واحد لا شيء عرض له الواحد ففرق اذن من ماهية يعرض له الواحد او الموجود وبين الواحد
والموجود من حيث هو واحد وموجود فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون فيه تركيب
حتى يكون هناك ماهية ما ويكون تلك الماهية واجب الوجود هذا كلامه وهو صريح في انه ليس له ماهية
اصلا الا وجوده ولا غيره فان قيل لماذا ذهبوا الى انه تعالى لا ماهية له وما دعاهم الى ذلك
قلت قد عرفت مما حققناه لك في اوايل الكتاب ان الوجود يعرض للماهية بحسب الاعتبار الذهني
بمعنى ان العقل اذا لاحظها بذاتها بلا اعتبار غير معها يجدها في تلك المرتبة عارية عن الوجود
ثم يجدها موجودة في المرتبة التي بعد هذه المرتبة وكل ما يكون ليس عاريا عنه في ذاته ويسلب عنه
لا بد لذلك   من علة فلو كان للواجب ماهية لكان معللا لعلة ولا فرق في ذلك بين ان
يكون علته وجودا او شيئا اخر ومن ثم ذهبوا الى ان كل ذي ماهية معلول ولهذا قال بهمنيار في التحصيل
وجوده لا ماهية وجوده لان لفظ ما في هذه التركيب اشارة الى الماهية ويقرب من هذا ما نقل
عن تعليقات الشيخ من انا اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده
لا انه شيء موضوع فيه الوجود اما باقتضائه او باقتضاء غيره فان لفظ شيء في عبارتهما
اشارة الى الماهية كلفظة ما في عبارة بهمنيار فالحكم بالمجاز مبني على ما هو المشهور في اللغة من معنى الموجود

جود

ماله الوجود وفيه بحث اما فان قلت الموجود الذي لا مهية له قد يحصل في العقل بعارضه
كصانع العالم ولا شك في الموجود زائد عليه فهو اذا اعتبر انه من هذه الجهة يكون عارضا
فيلزم احتياجه الى سبب قلت الموجود الذي لا مهية له من حيث هي عينه غني عن السبب لكن
هو صانع العالم موجود لكونه ذلك الموجود ككون الكاتب ضاحكا بالقوة
والاصل ان كل ما يحصل في العقل بوجه يكون الوجود زائدا عليه من ذلك الوجه يحتاج
الى سبب والغني عن السبب انما هو الموجود البحت وقد اشار الشيخ الى هذا في التعليقات
بقوله يظهر عند ذلك ان واجب الوجود ذات لا يمكن ان يتصور الا موجوده على ما نقل عنه
انقسام الواجب والممكن الوجود مشتركان في ان كل واحد منهما ذات هي عين الموجود في الخارج
ويفترقان في ان الممكن في العقل موجود ملتبس بماهية ما والواجب موجود مجرد عن التلبس
فان الممكن موجود بشرط الزائد والواجب موجود بشرط سلب الزيادة والموجود المطلق
المشترك فيه موجود لا بشرط الزيادة وقد اشار الشيخ في الشفاء الى الفرق الاخير بقوله ليس
معنى قوله انه مجرد الوجود بشرط سلب الزيادة عنه انه الموجود المطلق المشترك فيه ان كان
موجودا صفته فان ذلك ليس هو الموجود بشرط سلب الوجود لا بشرط الايجاب اعني الاول
انه الموجود مع شرط لا زيادة وهذا الاخر هو الموجود لا بشرط الزيادة فلهذا ما كان الكلي
يحمل على كل شيء وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شيء غيره فهو زيادة هذا كلامه على ما نقل عنه
صاحب الحاصل نقلا والغرض من تطبيق ما قررناه من مذهب الحكماء على النقول التي نقلناها الغزالي
ان ما قررناه من مبهم كما هو منطبق على ما نقلناه من كتب القوم كذلك ينطبق
على ما نقله ذلك القائل عنها بخلاف ما حسب انه مبهم فانه لا ينطبق على شيء منها كما نبهنا عليه
في هذا الكلام على اخره وهيهنا ابحاث ما علينا منها ان ما ذكره من ان التمثيل بالضوء انما يصح
لو كان للوجود عروض حقيقي للموجودات وليس كذلك فلا رجحان للواجب على الممكنات من هذه
الجهة ممنوع بل هو ممنوع فان الرجحان للواجب على الممكنات لا يتوقف على ما ذكره بل يكفي فيه
احتياج الممكن الى ما يجعله بحيث يصح انتزاع وصف الوجود عنه واستغناء الواجب عنه لان ذاته بذاته
كذلك لا بسبب يجعلها كذلك والتمثيل بمراتب الضوء في مطلق الزيادة وعدمها لا في العروض الحقيقي
وذلك مبني على اطراد العرف العام والخاص على اطلاق عارض الشيء على ما يصح انتزاعه من ذلك
الشيء فان العقل اذا استشعر من امر سواء كان امرا موجودا كالسواد او امرا اعتباريا منتزعا

كالعمى والوجود والامكان ونظائرها يصفه بذلك العرف واطراد العرف على اطلاق
العروض العام على هذا المعنى الاعم وكما قد فصلنا ذلك سابقا وليس من شرط المثال
المناسبة من جميع الوجوه حتى يعرض هذا التمثيل بانه ليس للوجود عروض للماهيات وما اشار اليه
من انه ليس للوجود عروض للماهيات اصلا لا ذهنا ولا خارجا ان اراد به نفي العروض الحقيقي
فبعد تسليمه لا يضر اذ يكفي في صحة التمثيل العروض على نحو صحة الانتزاع وان اراد به نفي العروض
على هذا النحو ايضا فهو ممنوع بل خلاف البديهة ومنها ان ما استدل على صرف الكلام
عن ظاهره والتشنيع على المتأخرين لا يدل على مطلوبه لوجوه الاول ان الماهية على ما نقله
المتأخرون قد يطلق ويراد بها ما به الشيء هو هو فلم لا يجوز ان يكون نفي الماهية في كلام الشيخ الذي
نقله عن التعليقات اولا مبنيا على ذلك الثاني انه قد يطلق المهية في مقابلة الوجود فلم لا يجوز ان
يكون المراد من نفي الماهية ذلك وما اطبقوا عليه من ان كل ذي مهية معلول يكون مبنيا على ارادة
هذا المعنى الثالث ان ما نقله عن التعليقات ثانيا صريح في اثبات الحقيقة له وان حقيقته ماهية
انيته فلم لا يجوز ان يكون نفي الماهية عنه بناء على ارادة احد المعنيين السابقين الرابع ان الشيخ وغيره
يطلقون الذات على الواجب والذات اخص وفي المهية اذا لم يعتبر في الماهية قيد يخصص
يخرج عنه الشيخ او يجعله مقابلا للوجود فثبت له المهية اذا لم يعتبر في المهية قيد يخصص يخرج عنه
الشيخ او يجعله مقابلا للوجود فنفي له المهية بمعنى عبارتهم التي سنّ ان ما نقله من الشفاء
من ان واجب الوجود لا يصح ان يكون له مهية يلزمه وجوب الوجود يشعر باثبات المهية له
ونفي الماهية المغايرة للوجود الملزومة له وهو مشعر بان مهيته عين الوجود الخاص السادس
انه بعد التسليم والتنزل ان اريد بنفي الماهية نفي الماهيات وحقيقة الذات والخصوصية وما يشبهها مما يشتمل
الطبيعة والشخص فهو ظاهر البطلان ضرورة ان ما لا ذات له فهو معدوم قطعا تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا وان اريد انه لا يطلق عليه المهية بناء على اصطلاح قديم فمرجع الى بحث لفظي لا طائل
تحته ولم يلزم منه ان لا يكون ذاته نفس وجود خاص قائم بذاته كما ذكرنا ومنها ان عبارة الشفاء
على ما نقله لا يدل على مطلوبه اصلا فان عبارته انه لا يجوز ان يكون فيه تركيب حتى يكون
هنا ماهية ووجود وذلك يدل صريحا على نفي مغايرته للوجود وتركبه من المهية والوجود
على ما ذكرناه ليس هناك الا وجود بحت غير قائم بذاته اصلا فاين التركيب وكيف يدل ما ذكر العبارة
على نفي ما ذكرناه فانظر واقصد العجب من قوله هذا صريح في انه ليس له مهية اصلا لا وجود ولكن عنه

ومنها انه علی ما ذهب الیه من ان الموجود البحت ان کان ذلک عین المفهوم الاعتباری المشترک
فهو ظاهر البطلان وکیف یکون ذات الواجب امرا اعتباریا من المعقولات الثانیة تعالی
عن ذلک علوا کبیرا وان کان فردا من افراد هذا المفهوم جمیع ما اورده علی غیره فان
کون هذا الفرد موجودا ان کان لکونه فردا من افراد هذا المفهوم وکونه فردا من افراده
عارض له اما مفارق او لازم فلا یکون عین الموجود بالمعنی المتعارف علی ما ذکره الا ان یراد
علی غیره وان کان موجودا فی ذاته ولا شک انه معروض للموجود المطلق وفرد منه فیکون
موجودا مرتین مرة بذاته ومرة باعتبار کونه فردا من الموجود المطلق وظهر انه لا یندفع
بما ذکره ایراد الشارح ومنها انه علی هذا التقدیر انه لا بد له من ذات فذلک الذات
معروض للمفهوم المشترک فلا فرق بینه وبین غیره من الممکنات من هذه الحیثیة بل لا معنی
لنفی التحلیل الی الوجود والماهیة معنی اصلا اذ کل فرد خاص معروض للمفهوم المشترک فیه ذلک
هو التحلیل فان قال المراد بنفی التحلیل انه لا یمکن تحلیله الی الوجود الخاص والماهیة کما قد یحلل
الی بعض الموجود الخاص والموجود المطلق قلنا کما ان الانسان الموجود یحلل الی الانسان الذی
هو ذاته والموجود المطلق الذی یصدق علیه صدقا عرضیا کذلک یحلل ما زعموا انه ذات
الباری تعالی الی ما سمیتموه الموجود البحت والموجود المطلق الصادق علیه صدقا عرضیا فلا فرق
بین الصورتین فی ذلک فان کان تحلیل الانسان تحلیلا الی الموجود والی حصة العارض
والماهیة لان الانسان بناء علی ان العارض له حصة من مفهوم المطلق کان هناک کذلک فالعام
الحصة منه وان زعم ان التحلیل فی صورة الانسان الی الماهیة والحصة وهنا الی ما سمیتموه
الموجود البحت ومفهوم المطلق علی اطلاقه کان التحکم غیر مسموع ومنها ان ما ذکر فی الجواب من
عروض الوجود للماهیة بحسب الذهن یقتضی ان لا یکون الوجود متقدما علی جعله الا علی خلاف
ما ذهب الیه لان العقل اذا وجد الماهیة فی المرتبة السابقة عاریة عن الوجود فاما ان یکون فی هذه المرتبة
وذلک الماهیة او لا فان کان ذلک الماهیة کان فی هذه المرتبة تلک الماهیة للشیء فی هذه المرتبة
موجودة کما اعترف به فیتقدم جعله للماهیة علی الوجود وان لم یکن فی هذه المرتبة تلک الماهیة
لم یکن تلک الماهیة ملحوظة بذاتها وهو خلاف المفروض مع انه لا یتعلق باخر الملتبس بالوجود وحدان
العقل وملاحظته وذلک لا ینافی تقدمه بحسب نفس الامر لانا نقول لا بد من ان یکون الملاحظة
فی المرتبة السابقة انسانا مثلا بحسب نفس الامر اولا وعلی الثانی لا یصدق ان العقل لاحظها

الا ان ذلک المعروض انه لیس انسانا فی تلک المرتبة وعلی الاول یلزم عدم صدق الانسان علیه
بحسب نفس الامر علی صدق الموجود وهو خلاف ما ذهب الیه ومنها ان ما ذکره فی رد کونه
هو الوجود العام بذاته من انه لو کان مهیته لکان معللا بعلة سواء کان وجودا او غیره انما یتم
لو لم یکن هذه الماهیة فی حد ذاتها موجودة مع قطع النظر عن اعتبار العارض اذ قد علمت
ان مرادهم نفی الماهیة التی یکون مغایرة للوجود ومحتاجة فی کونها موجودة الی ما یعرضها
واما الوجود القائم بذاته الذی هو وجود باعتبار وموجود باعتبار فهو مستغن فی کونه موجودا
عن عروض عارض له فان موجودیته لیس باعتبار کونه معروضا لغیره علی الوجه الذی یستلزم تحققه
بحصوله لا فرق بین کونه موجودا او غیره ممنوع لان الوجود القائم بذاته لو کان ماهیة لکان
او ذاته او ماهیته یکون موجودة باعتبار ذاته علی الوجه الذی هو مرادهم ثم ما قرره
من ان الواجب لا ماهیة له اصلا ان اراد انه لا ذات له فهو ظاهر البطلان وان اراد
ان له ذاتا لکن لا یسمی ماهیة بحسب الاصطلاح فهو بحث لفظی لا یرجع الی حقیقة حکمیة فانا
نقول ان حقیقته وماهیته هو الوجود القائم بذاته انما نرید به المعنی الذی یریده من الذات
فلا یبقی المناقشة الا فی اللفظ علی ان هذا اللفظ من المناقشة غیر متوجه علی الاصطلاح
ثم لا یذهب علیک مما سبق ان ما اعتقده مذهب الحکماء لا یکاد یصح لانه ان اراد انه عندهم
مفهوم الموجود المطلق فهو مع انه محال خلاف مذهبهم وان اراد انه فرد من افراد هذا
المفهوم حتی یکون معنی کلامهم انه عین الموجود الخاص فلا فرق فی ذلک بینه وبین الممکنات
فانها عین الموجود الخاص وان جعلت الفرق انه بذاته فرد من الموجود الخاص بخلاف غیره عاد
الکلام فی ان کونه فردا من ذلک المفهوم عارض له اما لازم او مفارق وهو خلاف ما
اجمعوا علیه وانت اذا تاملت ادنی تامل علمت ان ما ذکره من ان ذاته موجود خاص
کلام لا محصل له ما لم یأول بما ذکرنا لان ذاته تعالی امر خارج عن ادراکنا یحمل علیه الموجود
بالحمل العرضی فلیس صدق مفهوم الموجود الخاص علیه ذاتیا حتی یکون بذلک امتیازا علی الممکنات
فهذه الحیثیة یشارک الممکنات فانا اذا فرضنا ذات الواجب جل ذکره مثلا کان فردا
من المفهوم المسمی بالوجود ومفهوم الموجود الخاص عرضی له وما صدق علیه ذات المفهوم هو
فلا فرق بینه وبین سائر المفهوم فی ان کلا منهما یصدق علیه هذا المفهوم صدقا عرضیا من ان
ظهر ان الرجحان الذی هو المطلوب وانما علی ما ذکرنا فالرجحان ظاهر لان ذاته مبدأ الانتزاع

لهذا المفهوم بذاته لانه وجود لذاته وغيره انما يصير كذلك بواسطة تبعية الفاعل كما حرر بعضهم فظهر ان ما ذكره على الوجه الذي اخذه ليس منطبقا على كلام القوم ولا هو في نفسه تام وان ما ذكرته منطبق على كلامهم طباق النعل بالنعل وقد ذكرت في بعض تحريرات العواشي ان هذا القائل نقل عبارتين كلاهما يدل على ان له مهية هي الوجود وجعلهما دليلا على نفي المهية مطلقا احديهما ما نقله عن التعليقات وهو ان حقيقة الواجب انيته وذلك ظاهر الدلالة على ذلك والثاني ما نقله عن الهيات الشفاء وهي انه لا يصلح ان يكون له مهية مغايرة لكونه مستلزمة له وهذه العبارة صريح في ان له ماهية انية كما ذكر في التعليقات اذ النفي انما يتوجه الى القيد كما لا يخفى على المحصلين واعترض عليه بان هذا القائل نقل من العبارتين المنقولتين شطرا منهما وزعم ان هذا الشطر لا يدل على ليس له مهية ودلالتهما على ذلك غير مسلم اما عبارة التعليقات فلان الحقيقة مشتركة ومن الجائز ان لا يكون معنى المهية كيف ولو كان بمعنى الانية لكان منافيا لما ذكر عقيبه من قوله لا مهية له حيث نفى جنس المهية عنه على سبيل الاستغراق ومن الفهم العجيب ان يفهم من قوله واجب الوجود حقيقته انيته وكل ما كان حقيقته انيته لا مهية له ان الواجب الوجود مهية وهل هذا الا كما يفهم من قولنا زيد جوهر وكل ما كان جوهرا لا موضوع له ان له موضوعا واما عبارة الشفا فلان القيد فيها لزوم وجوب الوجود كما نص عليه لا مغايرة الوجود كما حسبه فلو حمل على نفي القيد كان معناه ان الواجب الوجود مهية لا يلزمه وجوب الوجود وهو معنى محتمل ليس مقصودا بالافادة قطعا ثم ما ذكره عقيب ذلك من قوله ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون فيه تركيب حتى يكون هناك مهية ويكون تلك المهية واجب الوجود صريح في نفي المهية مطلقا كما نرى وكذا المسئلة بالواحد حسبما حررناه كما لا يخفى قد نقلت القدر الذي نقله وجعله دليلا على نفي المهية مطلقا وبين ان ما نقله لا يدل على مطلوبه وان كل شيء اخر اذا ضم الى القدر الذي نقله يكون المجموع دليلا على مطلوبه كان المستدل لا لاجل هذا القدر عن تمام وفيه اعتراف بورود المنع الذي اوردته ثم قوله لفظ الحقيقة مشترك ان اراد انه يطلق تارة على المهية واخرى على المهية الموجودة فمسلم لكن لا يجديه اذ على اي معنى من المعنيين حمل ثبت له المهية وان اراد ان للحقيقة معنى اخر سوى المعنيين المذكورين اعم منهما او مباينا لهما حتى لا يلزم من اثباته اثبات المهية فغير مسلم اذ لم نعثر على معنى ثالث اصلا فضلا عن ثالث يكون اعم او مباينا وقوله من الجائز ان لا يكون هناك بمعنى المهية غير جائز على كون الوجه لانه ادعى ان العبارة

المنقوله يدل على نفي المهية مطلقا فلا يجديه الجواز وانما يكون مناقضا لنفي المهية المذكورة بعده لو حمل المهية على عمومها اما لو خصص بما يقابل الانية بقرينة الاثبات للحقيقة اولا فلا تناقض ولا شك في ان تخصيص المهية بقرينة ما سبق اولى او حمل الحقيقة على معنى مجهول لا شعار به في كتبهم اصلا ولم يعنه هذا القائل ايضا ثم اي فهم اعجب ممن ان يفهم من قوله ليس له مهية او حقيقة غير الانية ان ليس له مهية اصلا وهل هذا الا كما يفهم من قولك ليس لزيد اب غير عمرو انه لا اب له اصلا والمقدمة التي ضمها الى قوله واجب الوجود حقيقته انيته وهو قوله وكل ما كان حقيقته انيته فلا مهية له صريح في ان المراد نفي المهية المغايرة للوجود وذلك بان الحقيقة بالمعنيين هي المهية الموجودة فاذا كان حقيقته هي نفس وجوده الذي هو المراد بالانية كما حققناه لم يكن له مهية مغايرة للوجود وبالجملة ما المانع ان يحمل على هذا المعنى حتى يؤدي الى اهماله ويقال يجوز ان يكون للحقيقة معنى اخر وما ذكره في عبارة الشفاء من ان القيد هو لزوم وجوب الوجود كما نص عليه لا مغايرة الوجود فلو حمل على نفي القيد لكان المفاد ان الواجب الوجود مهية لا يلزمها وجوب الوجود وهو معنى غير مقصود بالافادة قطعا مدخول بان القيد فيها هو المغايرة واللزوم معا فان العبارة على ما رايناه هكذا لا يصح ان يكون له مهية مغايرة للوجود مستلزمة له كما نقلناه وكذلك رايناها في نسخة حاشية ونفي مجموع المغايرة والاستلزام يتحقق بان يكون مهيته عين الوجود وكذا ان كان القيد هو الاستلزام فقط يكون مفاده ثبوت مهية هي عين الوجود وما ذكره عقيب ذلك لا يدل على نفي المهية مطلقا بل على نفي التركيب من المهية ووجوب الوجود وكذا المسئلة بالواحد من حيث انه واحد فان الواحد من حيث انه واحد مهية ما كما لا يخفى وقد عثرت على كتاب لبعض الحكماء اظنه الشيخ عمر بن الحسام ذكر فيه انه يحاذي الحكمة العلائية للشيخ ويجري مجرى الشرح له وقد ذكر فيه او لا بعد اثبات الواجب هذه العبارة پس روشن شد كه عالم را اولى است واجب الوجود ويكانه از همه وجود وهستى او بذات اوست بلكه حقيقت او هستى محض است در ذات خود واو همه را هستى است در حق غير ونسبت وجود ديگر موجودات بوجود او مانند نسبت روشنايهاى ديگر اجسام است بروشنايى آفتاب واين مثال مستقيم است اگر آفتاب را بذات خود روشنايى بودى بى موضوع لكن روشنايى او در جسم است كه موضوع اوست وهستى او آنكه چشمه هستى همه است در موضوع نيست ثم قال في بحث صفاته تعالى بعد ان مهد مقدمة هي انه لا يمكن للانسان ادراك الامور الحقة الا بانتساب الامور المشاهدة پس چون

معلوم شد که اول لا معنی است که تو نظر آن هست پس راه هست برا آنکه فهم کرد ذات
و آن ذات اوست که آن وجودی است بی ماهیه که او چشمهٔ هر وجودی است چون گویی که
باشد وجودی ماهیه ممکن نیست که اثر از نفس تو مثال توان آورد پس ممکن نیست ترا
فهم کردن حقیقت وجودی ماهیت حقیقت ذات اول و خاصه او آنست که موجود ذات
بی ماهیت زیاده بر وجود از بهر آنکه اینست و ماهیت او کلی است و ذات او را نظیر نیست اما بجهت
غیر اوست جوهر جز اوست جوهر است یا عرض و آن نه جوهر است و نه عرض و از این معنی
ملائکه نتوانند شناخت که ایشان هم جوهراند و وجود ایشان غیر ماهیه ایشانست و وجود
بی ماهیت نیست مگر خدا را عز و جل پس درست شد که خدا را بحقیقت جز
اگر گویی که علم ما آنکه او وجود است بی ماهیه زیاده بر وجود و او حقیقت وجود محض است
این علم بحقیقت چیز است اگر علم
و گفتار ما که این وجود غیر ماهیه اوست بیان آنست که او مانند تو نیست و این علم است
نفی مماثلت نه بیان حقیقت منزه از مماثلت چنانکه گویی زید ... و درو
دیگر نیست این علم نباشد بصفت او علم ما نفی چیزی آرد و علم تو بارادت و قدرت
و حکمت او باز گردد همه آن بعلم او بنفس خود و بغیر او و علم تو بآنکه او عالم است این علم لازم
محض است از لوازم ذات او نه بحقیقت ذات او که حقیقت ذات او آنست که او وجود
محض است بی ماهیه زیاده اگر گویی چگونه است راه بمعرفه خدای تعالی جواب است که برهان
دانی که حقیقت معرفت او محالست و او را غیر او نشناسد و اینجا بصورتی آمده که شناسایی
از وجود ذات و صفات اوست و فهم کردن وجودی ماهیت آنکس را که او را در نفس خود
وجودی ماهیت نیست ناقص کند که بر و محالست وجودی ماهیت زیاده بر وجود نیست
مگر او را پس او را ... نشناسد و از بهر این گفت سید پیغمبران صلوات الله علیه
و سلامه لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک یعنی چنانکه تو خود خود را بستایی
من نتوانم شناخت و هم صدیق اکبر گفت رضی الله تعالی عنه العجز عن درک الادراک ادراک
یعنی عاجز آمدن از دریافت دریافتن است اری همه مردمان عاجزاند از دریافت او
لکن آنکس که برهان و تحقیق داند استحالت دریافت او شناسنده و دریابنده
باشد که او دریافته است غایت آنچه ممکن باشد و هر که عاجز

و نداند که عجز او را ضروری است چنانکه یاد کرده آمد حاصل باشد
پیغمبران و اولیا و حکما که در علم راسخ اند انتهی و قد نقل بعبارة فان فیها فوائد جلیلة
لا تخفی علی الناظر البصیر ... ان المعنی هو المعنی الذی یعارضه القائل فان المشتق
قد یصدق حمله علی ما یقوم مبدأ الاشتقاق به کقولک النفس عالمة بذاتها والضوء مضیء وقد
یصدق حمله علی ما یقوم مبدأ الاشتقاق به کقولک النفس عالمة بالسواد ووجه الارض مضیء
ولا شک ان معنی العالم والمضیء فی الصورتین واحد بحسب تعارف العقلاء فلیس معنی العالم
ما قام به العلم والا لما یصدق علی ما یقوم به ذلک فحینئذ بل معناه امر مجمل یعبر عنه فی الفارسیة بدانا
وهذا المعنی یصدق علی النفس اذا ادرکت سوادا کان ادراکها بعلم قائم به او بذاته فان
هو اعم مما قام به العلم وکذا لیس معنی المضیء ما قام به الضوء والا لم یصدق علی الضوء ذلک
بل معناه امر یعبر عنه فی الفارسیة بروشن وهذا المعنی یصدق علی ما قام به الضوء وعلی نفس
الضوء انه فهو اعم منهما وکان تفسیر العالم والمضیء بما قام به العلم والضوء مأخوذ من قول النحاة
اسم المفعول ما یشتق لمن قام به ولا یعول علیه فانهم لم یفرقوا بین ما بالذات وما بالغیر
وبنوا علی ما هو الشائع ... بادی النظر مثلا لما اشتهر ان الامور التی یطلق علیها
المضیء وجدوا اکثرها قائما به ضوء فسروا المضیء بما قام به الضوء ولم یعتبروا ما هو بذاته
مضیء من غیر قیام ضوء به لا یظهر ان اطلاق اهل العرف العالم بذاتها لاعتقادهم
انه متصف بعلم زائد علیه فان کون النفس عین العلم امر لا یطلع علیه الا الحکماء المحققون
والی اللغة بذلک بل الحکماء یعتقدون ان العلم فی جمیع المواد صفة قائمة بالعالم واما اطلاقهم
المضیء علی الضوء فربما یکون مجازا عندهم کما یقولون سواد اسود ویقال بالفارسیة
سیاهی بغایت سیاه و هو مجاز و نظیر ذلک قولهم لیل الیل وجد جده
فاذا اتفق الضوء مضیء لذاته فقد ذکر ان المعنی الذی یعارضه العقل من المضیء هو ما قام به الضوء
وقد وضع له لفظ المضیء فی اللغة ثم حکم بانا اذا اتفق الضوء مضیء بذاته لم نرد هذا المعنی ثم
امر بان یقاس حال الوجود علی حال الضوء وعلی هذا القیاس یکون المعنی الذی یتعارفه
العقل من الموجود وقد وضع لفظ الموجود فی اللغة عرف ما قام به الوجود واذا قیل واجب الوجود
موجود لم نرد هذا المعنی وح یقول یلزم علی هذا ان لا یصدق علیه تعالی الموجود بذلک المعنی المتعارف
عند العقل الموضوع له لفظ الموجود فی اللغة کما لا یصدق علی الضوء المضیء بالمتعارف و یرتبط

مقالة

علم العقل ...

فقطعا مع انه لا يصدق على المعدوم فلزم ان يكون الواسطة بين الموجود بالمعنى المتعارف
وبين المعدوم منتفية وقد قلت عليه في تجريدات الحواشي فيه بحث مسبوق بتمهيد مقدمة
هي انه قد يعقل اهل العرف امرا ويطلقون اللفظ عليه على حسب اعتقادهم مع ان البرهان
قائم على خلافه ثم ان اهل الحقائق مع اطلاعهم على الواقع يطلقون ذلك اللفظ وينبهون
على ان ليس الامر في الواقع كما يوهمه اللفظ بحسب المتعارف مثلا اهل العرف لما اعتقدوا
ان المشار اليه بانا هذا الهيكل المحسوس يقولون انا قائم وانا جالس وانا في هذا المكان
الى غير ذلك من صفات البدن مع ان الحكماء اثبتوا ان المشار اليه بانا النفس ليس بجسم ولا جسماني
ثم انهم يسمون ذلك الى التجوز لا بمعنى انه مجاز لغوي بل بمعنى ان من حقه ان لا يقال عليه هذا
اللفظ الموضوع لذلك المعنى الا مجازا اذ لو علم اهل العرف ان المشار اليه بانا ليس جسما ولا جسمانيا
لم يطلق هذا اللفظ الموضوع لذلك المعنى الا مجازا اذا تمهد هذا فللشارح ان يقول لما كان
معنى الموجود في متعارف اللغة ما قام به الوجود وقد تقرر ان الواجب ليس كذلك بل هو
اعلى من ذلك كان من حقه ان لا يطلق عليه هذا اللفظ الا بالمجاز لكن اهل العرف اطلقوا
عليه هذا اللفظ بناء على ما اعتقدوه فيكون الموجود بحسب معناه العرفي اللغوي صادقا عليه
بحسب اعتقاد اهل العرف ولذلك لم يتحاش ابو نصر وابو علي في تعاليقهما عن التصريح بان
اطلاق الوجود عليه تعالى مجاز حيث قالا اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه
انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه الوجود واذا تقرر هذا فانما يلزم ان يكون الواسطة حينئذ
بحسب الواقع واسطة بين الموجود بالمتعارف الذي هو المعنى الحقيقي للفظ وبين المعدوم بذلك
المعنى ولكنه بحسب المتعارف لا يكون واسطة لاعتقاد اهل العرف انه قام به الوجود ولا محذور
في مثل ذلك اللازم او اللازم منه قصور اهل العرف عن ادراك الحقائق على انه يمكن ان يقال
ان لفظ الموجود مثلا موضوع لما كان الوجود قائما به بحسب مدرك العرف وان لم يكن قائما به حقيقة
وكذا المعدوم موضوع لما قام به العدم كذلك وكل مفهوم اما قائم به الوجود بحسب نظر اهل
العرف واما قائم به العدم بحسب ذلك النظر فلا واسطة بين هذين المفهومين ولا يكون حينئذ
اطلاق الموجود عليه تعالى مجازا فتأمل وفيه بحث من وجوه منها انه ان اراد بالهيكل المحسوس
البدن الحسي الذي هو الانسان المعرف بالحيوان الناطق فلنا ان اهل العرف يقولون
انه جالس ويقولون انه عالم ايضا وكلاهما حقيقة غاية الامر ان بعض اجزائه قد صار مشارا

لبعض هذه الصفات وبعض اخر لبعض اخر ولا نسلم ان البرهان قائم على خلاف ذلك
لما سيأتي تحقيقه وان اراد به البدن وحده فلا نسلم ان اهل العرف يشيرون بلفظ انا
اليه اذ من البين انهم يشيرون بلفظ انا واخواتها الى الانسان والبدن وحده ليس انسانا
عندهم ولهذا لا يعتقدون بدون النفس انسانا ويعترفون بفقد الانسان ح ومنها انه لو لم يصدق
على الواجب ما هو معنى الموجود في المتعارف حقيقة كما حسبه لم يكن موجودا بهذا المعنى لكن يجب
ان يكون موجودا بهذا المعنى اعني في القضية المذكورة وهو الواجب الوجود الخارج من تلك
القضية وقوله لكن اهل العرف اطلقوا عليه هذا اللفظ بناء على ما اعتقدوه فيكون الموجود
بحسب معناه العرفي اللغوي صادقا عليه بحسب اعتقادهم ولا طائل تحته الا … الكفر الذي
يتضمنه الكلام عن العوام وليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام ومنها انه لو كان الواجب
واسطة بين الموجود بالمعنى المتعارف والمعدوم بذلك المعنى كما ذهب اليه فكان بينهما واسطة
في الواقع لبطل الحصر العقلي بينهما ولا يجدي نفعا ان لا يكون بينهما واسطة بحسب اعتقاد غير مطابق
للواقع قد ذهب الحكماء الى ان المشار اليه بانا جوهر مجرد غير جسماني ومع ذلك يقولون
انا جالس وانا قائم وانا في هذا المكان ولا شك ان كون المشار اليه بانا جوهرا مجردا يقتضي
ان لا يطلق عليه هذه الالفاظ الا بطريق المجاز وهم مع هذا الاعتقاد يطلقون عليه هذه الالفاظ
والغرض تمهيد مقدمة لما رتب عليه من اطلاق الحكماء الموجود الذي معناه في عرف اللغة ما قام به
الوجود على ما هو عين الوجود عندهم يجوز ان يكون من قبيل اطلاق الجالس ونظائره على ما هو
امر مجرد عن المادة بحسب اعتقادهم فمع كون المشار اليه بانا هو الجوهر المجرد عندهم غير مسلم لانهم
لا يصرحون بذلك كما لا يخفى على من تتبع مقالاتهم ومع كون المشار اليه بانا جوهرا مجردا في الواقع
لا يجدي نفعا لان ما هو غرضه يحصل من كونه مجردا في الواقع عندهم ولا يتوقف على كونه مجردا
في الواقع فسقط قوله لا نم ان البرهان قائم على خلافه كما سيأتي تحقيقه على ان المتكلم
في موضعه فافهم هذا ثم انه قد يخلف العالم بالعالم ولذلك قال ان بعض اجزائه منشأ لبعض
هذه الصفات يعني مثل الجالس وبعض اخر لبعض يعني مثل القائم ثم لا يظهر ان بدن الميت لا يطلق
عليه الانسان في العرف بل يقولون انه انسان ميت ولا يصرحون بانتفاء الانسانية عنه
وان لم يكن انسانا بحسب التحقيق وهذا احد الامثلة الموضحة لما مهدناه ثم لا نم ان المقسم هو الموجود
بالمتعارف بل بالمعنى الذي حققوه ولئن سلمنا ذلك فنقول غرضهم تقسيم ما يطلق عليه الموجود

بحسب العرف ولا شك انه يستعمل الواجب فان اهل العرف يطلقون الموجود بمعنى ما قام به الوجود
على الواجب وان دل البرهان على ان مرتبة موجوديته اعلى من الامر الذي هو معتقدهم
فيكون اطلاقهم الموجود عليه من قبيل المغالطة المذكورة على ما سبق ويكون حاصل التقسيم ان ما يطلق
عليه الموجود بحسب العرف بمعنى ما قام به الوجود اما ان يكون كذلك بحسب الواقع فيكون معروضا
للوجود ومغايرا له واما ان يكون في الواقع عين الوجود لا مغايرا له وان كان معروضا له
في مدرك العرف وهذه قسمة صحيحة ويندفع بذلك كون اطلاق الموجود عليه مجازا وكفى به
فائدة وليس في ذلك نسبة الكفر الى اهل العرف الى غيرهم اذ ليس في اعتقاد زيادة الوجود
على ذات الواجب محذور وقد نسب فضلاء عن الكفر وكثير من المتكلمين ومنهم الامام في اكثر كتبه على ان
وجود الواجب زائد على ذاته ولم ينقل عن احد من اهل الاسلام قدح فيه فضلا عن النسبة الى الكفر
مما سطر كلامه من النسبة المذكورة اول بادرة كثرت في الاسلام وانت خبير بانه اذا حمل
التقسيم على المعنى العرفي لا يلزم الواسطة كما وصفناه   بمعنى ان يزول احدهما
عن الذات قيل هذا ان حمل المقسم كيفية النسبة واريد بالوجوب والامكان والامتناع
معانيها المتبادرة منها كما هو الظاهر من عبارة الشرح اما اذا جعل المقسم المفهوم واريد بها الواجب
والممكن والممتنع كما عبر به بعضهم كان معنى الانقلاب ان يصير احد هذه الثلثة واحدا اخر منها
كما يصير الممكن ممتنعا   من البين انه على فرض صيرورة الممكن ممتنعا لا يصير احد هذه الثلثة واحدا
اخر بل انما يصير الذات الذي هو معروض الممكن معروضا للممتنع فقد زال نعت الممكن عن الذات
واتصف بنعت الممتنع فما ذكره الشارح جار على كلا التقديرين ولا يختص بما اذا جعل المقسم
كيفية النسبة ح   هذه القسمة المثلثة تكون قسمة الشيء الى نفسه والى قسيمه قيل اعلم ان الشارح
جعل المقسم في القسمة الحقيقية كيفية نسبة المحمول الى الموضوع والاقسام هي الوجوب والامتناع
والامكان بالمعنى المتبادر منها على القياس بكون المقسم في القسمة المثلثة التي هي الحاصرة كيفية نسبة المحمول
الى الموضوع ولما قيد المص بقوله في الممكنات انحصرت تلك النسبة في الامكان اذ نسبة المحمول
الى الممكن اعني الذي لا يقتضي تلك النسبة ولا نقيضها هي الامكان على ما يقتضيه القسمة الحقيقية
فصار حاصل القسمة الحقيقية حاصل القسمة على هذا ان كيفية النسبة التي هي الامكان اما امكان او وجوب
بالغير او امتناع به وهذه قسمة الشيء الى نفسه والى غيره وفيه بحث اما الاول فلانها ليست قسمي الامكان
لامتناع حمله عليهما ضرورة انه لا يصح ان يقال الوجوب بالغير او الامتناع به هو الامكان الذاتي

ان صح ان يقال الواجب بالغير او الممتنع به هو الممكن واما ثانيا فلانه يجعل القسمة الحقيقية
لان الوجوب بالغير مثلا كيفية النسبة وخارج عن الاقسام الثلثة كما لا يخفى هذا ان
يجعل المقسم في القسمة المانع الخلو كيفية النسبة كما هو المناسب لما اختاره الشارح في الحقيقية
وان جعل المقسم فيها الممكن والاقسام هي الممكن والواجب بالغير والممتنع به كما هو المناسب
بجعل المقسم في القسمة الحقيقية نفس المفهوم فيرد عليه ان هذه القسمة اما تكون قسمة الشيء الى نفسه
والى قسيمه ان لو جعل المقسم مفهوم المفهوم حتى يكون القسمة هكذا الممكن اما ممكن او واجب بالغير
او ممتنع به اما اذا جعل المقسم ممكنا ما كما يشعر به عبارة المصنف في الممكنات ويقال مثلا
الشيء اما واجب او ممكن بالغير او ممتنع به فلا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى قسيمه كما لا يخفى
ما ذكره اخر كانه ماخوذ من حاشية وانت خبير بانه انما يتم اذا حمل القسمة بمعنى الترديد كما ذكر
هناك وانه لو صرفه بمنع الخلو والتعدد بالممكنات ثم اني ذكرت في بعض تحريرات الحواشي
ان الشارح وان فسر اولا القسمة بكيفية النسبة لكن ذكر في بيان كون القسمة حقيقية ما يدل
على ان المقسم هو النسبة المكيفة فانه قال وذلك لان نسبة كل محمول الى ذات الموضوع
من ان يقتضي تلك النسبة اولا الى اخره وهذا يدل على ان المقسم هو النسبة وان الاقسام هي
الواجب والممكن والممتنع كيف ولو كان المقسم كيفية النسبة لكان القسمة الى الامكان الذاتي
والوجوب بالغير في الممكن مانعة الجمع اذ لا تجمع تلك المفهومات ولا يصدق منها على الصدق
على ذات واحدة وقد صرح بانها مانعة الخلو فيلزم عليه ان يكون حقيقة هذا ايضا لا يجتمع على الصدق
على احد فهو قرينة حمله على ان مراده بكيفية النسبة المكيفة وح يندفع بحث المحشي وقيل فيه بحث
اما اولا فلانا لا نسلم ان المقسم هو النسبة اذ لو كان كذلك فاما ان يكون المقسم النسبة مطلقا اعم من الايجابية
والسلبية كما دل عليه الشارح وح لا يستقيم قوله وعلى الثاني اما ان يقتضي تلك النسبة ضرورة
ان النسبة الاعم المذكورة شاملة لكل قضية فلا يتصور قضية يقتضي موضوعها تلك النسبة
واما ان يكون المقسم النسبة الايجابية وح يخرج الممتنع او النسبة السلبية فيخرج الواجب واما ثانيا فلانه
ان اراد بعدم اجتماع المفهومات عدم اجتماعها على ما يراه الشارح فممنوع اذ الظاهر
من كلامه حيث حكم بان هذه القسمة المثلثة قسمة الشيء الى نفسه والى غيره ان الوجوب بالغير والامتناع
بالغير قسما الامكان فكانه ذهب الى ان نسبة المحمول الى الموضوع اذا كيفيتها في الممكن هو
الامكان واذا اقترن بوجود العلة يصير وجوبا بوجود العلة والامتناع بالغير امكانا

مقرونا بعدم العلة وان اراد اجتماعهما لا على ما يراه الشارح فغير مفيد على الشارح ذهب
الى ان هذا التقسيم فلا يكون عدم صحته مقتضيا خلفا عنده   اما الايراد الاول
فبعد الاغماض عما في صورته من مخالفة القانون اذ حاصل كلامه بوجه الكلام الشارح
يكفي فيه مجرد الاحتمال وصلاحيته للاحتمال المقرون بالقرينة فهو في قوة المنع فلا يستقيم مقابلته
بالمنع مندفع اذ لو جعل المقسم هو النسبة مطلقا كان مؤدى التقسيم ان كل نسبة ايجابية او سلبية
فاما ان يقتضي الموضوع نفسها او لا وعلى الثاني فاما ان يقتضي نقيضها او لا وعلى الثاني
من ذلك ان يتحقق قضية يقتضي نفسها موضوعها يقتضي النسبة الايجابية او السلبية معا وهو ظاهر جدا
ولو جعل المقسم النسبة الايجابية لا يلزم خروج الممتنع لان الموضوع في صورة الامتناع يقتضي نقيض
النسبة الايجابية قطعا ولو جعل المقسم النسبة السلبية كان مؤداه ان النسبة السلبية اما ان يقتضي الموضوع
نفسها فهو واجب او لا يقتضيها فاما ان يقتضي نقيضها وهي الممتنع او لا وهي الممكن فظاهر انه
لا يلزم خروج شيء من النسبة السلبية عنها ويكون مقتضى هذا التقسيم واجب الوجود ممتنع العدم
والممتنع واجب العدم ولا محذور في ذلك فظهر انه لم يتم بطلان شيء من شقوق الترديد ثم
شقي الفرق بين ما اذا جعل المقسم النسبة وبين ما اذا جعل كيفية النسبة فان ذكره من الترديد
وابطال الشقوق يجري على التقديرين الى الله من غير فرق فاما الايراد الثاني فسقوطه اظهر
من ان يذكر اذ لا يكاد ان يصدر عن عاقل ما نسبه الى الشارح من جعل الوجوب بالغير
مقيدا بمقارنة العلة والعلة والامتناع بالغير مقيدا بمقارنة العلة وانهما قسمان للامكان
فان الوجوب بالغير هو ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بسبب الغير لا الامكان المقيد بمقارنة العلة
وكذا الامتناع بالغير هو ضرورة سلب المحمول عن الموضوع بسبب الغير لا الامكان المقيد بمقارنة
العلة كيف وعلى هذا التفسير لا يكون الضرورة معتبرة في مفهوم الوجوب بالغير والامتناع بالغير
فيلزم ان لا يكون الوجوب بالغير والامتناع بالغير قسمين للوجوب والامتناع ولا يخفى
بطلانه مما نسبه الى الشارح ... اصطلاح جديد اليه من غير مستند وهو غير مسموع ثم
الامكان الذي هو سلب ضرورة الطرفين بواسطة مقارنة العلة العلة او اتحادها
او امتناعها كما صرح به اذ سلب الضرورة بسبب مقارنة امر لا يسلب الضرورة بالبداهة وكيف
يتوهم ان سلب الشيء بواسطة مقارنة امر يقتضي ذلك الشيء ثم ان الشارح حكم بان هذه
القسمة المثلثة قسمة الشيء الى نفسه والى قسمه على ما في اكثر النسخ فلا مجال لما تخيل هذا القائل

وان فرض انه حكم بانه قسمة الشيء الى نفسه والى قسمه كما في بعض النسخ فهو مبني على ان المقسم
هو النسبة والمراد بالامكان والوجوب والامتناع هو الممكن والواجب والممتنع فهو
من مؤديات ما ذكرنا من انه جعل المقسم هو النسبة المكيفة وما ذكره في العلاوة من ان الشارح
ذهب الى فساد هذا التقسيم فلا يكون عدم صحته مقتضاه خلفا عنده غير صحيح لان الشارح حكم
بان هذه القسمة مانعة الخلو فقط وعلى ما وجهه به يكون منفصلة حقيقية وذلك قرينة على ان مراده
تقسيم النسبة اذ لو حمل على ما ذكره لزم كونه قسمة حقيقية والاستدلال لحكم الشارح بانه
مانعة الخلو لا بعدم صحته مقتضاه حتى يدفع بان الشارح حكم بفساد القسمة ولا يكون عدم صحته
مقتضاه خلفا عنده نعم اني ذكرت في بعض تحريرات الحواشي ان قوله انحصرت تلك النسبة
في الامكان غير مسلم والسند ظاهر اذ كيفية النسبة في الممكنات لا تنحصر في الامكان ضرورة
ان الواجب بالغير والامتناع بالغير ايضا من افراد كيفية النسبة في الممكنات نعم يتحقق كيفية الامكان
في جميع الممكنات وذلك لا يستدعي انحصار الكيفية التي في الممكنات فيها واعترض بان خروج
المنع خارج عن قانون التوجيه ذلك لان المحشي قد صرح بان الشارح جعل المقسم في القسمة
الحقيقية كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ولو كان كذلك لانحصرت نسبة المحمول الى الموضوع
في الممكنات في الذي لا يقتضي الموضوع تلك النسبة ولا نقيضها في الامكان على ما
في القسمة الحقيقية لان الوجوب بالغير مثلا كيفية النسبة وخارج عن الاقسام الثلاثة وهو منع
انحصار كيفية المذكورة في الامكان فان اراد انها غير منحصرة فيه بحسب نفس الامر كما هو صريح
عبارته فالمحشي ليس منكرا لهذا حتى يتوجه عليه ذلك بل هو مصرح بعدم الانحصار في نفس الامر
والمانع احد هو اس كلامه وان اراد انها غير منحصرة على تقدير ان يكون المقسم في القسمة الحقيقية كيفية
النسبة بدليل الانحصار في ذلك مذكور وهو ان اقتضاء القسمة الحقيقية على تقرير الشارح الذي
بناء الكلام فيكون منعا وطلب الدليل عليه غير موجه   قلت اوردت هذا الايراد
على اصل حاشيته ولم يكن فيها قوله ما يقتضيه القسمة الحقيقية ولما شعرت على كلام الشارح
ثم اضاف اليه ما يشعر بذلك واعقبه بقوله وفيه بحث دفعا لهذا الايراد لا يخفى
على المنصف ان ذلك قرينة جلية على ان مراده من كيفية النسبة المكيفة من الوجوب والامكان
والامتناع الواجب والممكن والممتنع اذ لا يخفى على احد انه لو لم يحمل على ذلك لم يتحقق الانفصال
الحقيقي ومثل ذلك لا يخفى على احد من المحصلين فضلا عن مثل الشارح وغيره ولقد اسقط المعترض

ذلك وحكم بان المانع اخذ هذا من كلامه   من غير سند وفيه هذا وقد ذكر
في الحواشي عند قول الشارح هذه القسمة المثلثة تكون قسمة الشيء الى نفسه والى قسيمه انه يمكن
حمل القسمة على الترديد كما هو الظاهر من صنيعها بمعنى الخلو مع قوله في الممكنات اذ لو كان مراده
التقسيم لقال في الممكن لان التقسيم للمفهوم لا للافراد لا يقال فيكون مزيد اللبس من بعض غيره
لانا نقول مراده ان هذا الترديد في الماهيات الممكنة على سبيل منع الخلو ولا يلزم ان يوجد
بعنوان الامكان هذا ما ذكره واعترض عليه بان قوله لان التقسيم للمفهوم لا للافراد واما
هنا لو كان التقسيم وهو غير مسلم فانه كما صرح به الشارح هو كيفية النسبة وعلى ما قرره هذا القائل
هو نسبة المحمول فيكون التقسيم هكذا النسبة المحمول الى الممكن او كيفيتها اما امكان او وجوب او غير
او امتناع به وليس الممكن معتبرا في هذا التقسيم كما لا يخفى   من البين ان الجمع لا يلائم
في بعض المقسم كذلك هو غير ملائم في قيد القسيم اذ الغرض منه ضم المحض الى المشترك ولا مدخل
في ذلك الغرض لجمع بعض المقسم ولا الجمع فقد دل على ان تقسيم النسبة وكيفيتها يستلزم تقسيم
الممكن ايضا فان الكيفيات الثلث قد تجعل وصفا للنسبة وقد تجعل وصفا للمحمول وقد تجعل وصفا
للموضوع فلذلك قد تسامح بذكر احد بعضها مكان الاخر ولا يخفى ان الظاهر من عبارة
المتن ههنا تقسيم الممكنات   نصا فان قيل ممنوع لم لا يجوز ان يكونا من قبيل
حسن غلام زيد وسعة داره والتفصيل انه ان كان هناك امر واحد يصدق عليه المعنونان
وان كان صدقهما عليه من جهتين يلزم تصادقهما مثلا في المثال الذي ذكره الشارح يوجد
واحد كالطعام عند محب عدو زيد يصدق عليه بالقياس الى عدوه انه اكرام وبالقياس
الى صديقه انه اهانة فيلزم تصادقهما سواء اخذ مع الاضافة وقيل اكرام عدو زيد اهانة
صديقه او   نعم لا يصدق ان اكرام العدو اهانة وان لم يكن هناك امر واحد
يصدق المعنونان بل يكون هناك امران يصدق على احد المعنونين وعلى الاخر الاخر
لم يكونا متصادقين كالمثال الذي ذكرناه فان للغلام صفة يصدق عليها الحسن وللدار صفة
اخرى يصدق عليها السعة فلا جرم يصدق لا يكون حسن غلام زيد وسعة داره متصادقين
سواء اخذ مع الاضافة او بدونها وما نحن فيه من هذا القبيل اذ لا يجوز ان يكون نسبة المحمول
الى الموضوع كيفية واحدة هي بالقياس الى الوجود وجوب وبالقياس الى العدم امتناع
اما اولا فلما قال صاحب الفصل من ان نسبة الوجود الى الماهية ونسبة العدم اليها متغايرتان

ذاتا فكيف يعرض لهما كيفية واحدة واما ثانيا فلانه يستلزم تصادق الوجوب والامتناع
وح لا معنى للقسمة الاولى حقيقة فههنا كيفيتان يصدق على احدهما الوجوب وعلى الاخر
الامتناع وهو المط والاشبه ان المص اطلق الوجوب والامكان والامتناع
على الواجب والممكن والممتنع تسامحا مشهورا على قياس ما عرفت في الوجود وح لا حاجة
الى التكلفات التي ارتكبها الشارح فيما مضى وما سيأتي بناء على حملها على المتبادر منها
بعض هذه الكلمات مشترك بين حاشيتي وما علقه وقد اوردت على هذا القائل ايراده
من اسماء الكيفية المذكورة في كلامه اذ لا يمكن شيء يكون بالقياس الى الوجود وجوبا
وبالقياس الى العدم امتناعا لجواز ان يكون شيء اخر من الصفات النسبية وغيرها كذلك فلا يتم
الاستدلال بما ذكره واعترض عليه بان الوجوب والامتناع كلاهما كيفية النسبة على ما ذكر
فلو كان هناك شيء اخر لم يكن تسميتهما بالمعنى الذي كلامنا فيه وهو ط   حاصل الايراد
انه لم يبين ما ذكره سببا لانتفاء امر يكون بالقياس الى احد المحمولين وجوبا وبالقياس الى الاخر
امتناعا بل انما بين انه ليس هناك كيفية واحدة تكون كذلك فلم لا يجوز ان يكون هناك امر
اخر غير الكيفية اما من صفات النسبة يكون بالقياس الى احدهما وجوبا وبالقياس الى الاخر امتناعا
اذ انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام فما لم يبين انه ليس هناك امر من الامور كذلك لم يتم
المطلوب ولا يندفع هذا الايراد بما ذكره وهو ظاهر جدا وقد اوردت على قوله اما اولا
فلما قاله صاحب الفصل الخ ان مثل ذلك يجري فيما ذكره من صورة اكرام العدو واهانة الصديق
بان يقال اكرام العدو ونسبته منه ومن العدو واهانة الصديق ونسبته منه ومن الصديق وهاتان
النسبتان متغايرتان فكيف يعرض لهما امر واحد واعترض بانا لا نم جريان مثل ذلك في الصورة
المذكورة وانما تجري فيها لو كان مفروضا ان يعرض الاكرام والاهانة كيفية واحدة وما فرضنا
ذلك بل فرضنا ان يكون امر واحد كالطعام عند محب عدو زيد يصدق عليه بانهما النسبتان المتغايرتان
واين هذا من ذاك   خلاصة ليلة جارية في هذه الصورة قطعا لان حاصله ان
النسبتين متغايرتان فلا يصدق عليهما كيفية واحدة في هذه الصورة النسبتان متغايرتان
فيلزم ان لا يصدق احدهما على الاخر وذلك ان يورده بصورة التفصيل فنقول لما يجوز ان يصدق
النسبتان المتغايرتان في الصورة المفروضة على امر واحد فلم لا يجوز ان يكون هناك امر
واحد يصدق عليه الكيفيتان المتغايرتان لا بد لنفي ذلك من دليل ثم اوردت على قوله

واما ثانيا فلان تصادق الوجوب والامتناع اذا اخذ احدهما وجودا الى وجود شي
والاخر مضافا الى عدمه لا يقدح في تباينهما مضافين الى وجود شي والاخر الى عدمه
فيجوز ان يكون القسمة الحقيقية انما هي اذا كان الوجوب والامتناع مضافين الى وجود
شي او عدمه واعترض عليه اما اولا فلان القسمة الاولى الحقيقية مطلقة ليس بها العهد
فيها واما ثانيا فلان الوجوب الخارج منه القسمة هو اقتضاء النسبة والامتناع معها
هو اقتضاء النسبة فكيف يكونان متحدين المقام قرينة على العهد فانا اذا قلنا
ليس الوجود والعدم يتقابل فانما يريد الذين الى الوجود والعدم المضافين الى شي واحد
فسقط الاول وكون الوجوب اقتضاء النسبة والامتناع يقتضي النسبة انما يقتضي عدم
اتحادهما في المفهوم ولا عدم تصادقهما والكلام في الثاني دون الاول وهذا كما ان الاكرام
هو الاتيان بالكرامة والاهانة الاتيان بالهوان ومع ذلك يتصادقان كما في صورة القيام
عند مجي زيد فسقط الثاني كيف ويجري مثل ذلك في الصورة المذكورة اعني الاكرام والاهانة
ان يقال احدهما الاتيان بالكرامة والثاني الاتيان بالهوان فكيف يتحدان فالصواب ان يكتفى فيهما
مع التصادق لعدم ظهور امر يكون باعتبار وجودها وباعتبار امتناعها كما سلكناه في الحواشي ثم نقل
عن بعض الفضلاء انه لا يتوهم ان الامتناع المطلق والوجوب المطلق كيف [illegible]
واما الوجوب والامتناع المضافان الى ما اضيف اليه المأخوذان مع اضافتهما الى ذلك فهما
وصفان لذات واحدة فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة له لا وليائه لم نقل الحمل ليس
بصحيح لان الاكرام وصف الاعداء والاهانة وصف الاولياء وهما متغايران لان معروض
الوجوب والامتناع اذا تغايرا لم يمكن ان يتحدا على تقدير اخذهما مع الاضافة الى ما اضيف اليه
فان معروض القيام العارض لزيد زيد وان اخذ مع الاضافة الى زيد اذا اخذه مع الاضافة اليه
لا يخرج الموضوع الاول عن كونه معروضا وما ذكره من المثال ليس الحمل فيه حقيقيا بل من قبيل
المسامحة واعترض عليه بان قوله معروض القيام العارض لزيد زيد وان اخذ مع الاضافة
الى زيد غير مسلم اذ لا شك في ان معروض القيام اب زيد مثلا واذا اخذ مع الاضافة اليه وقيل زيد
قائم الاب يصير معروضه زيدا وحسن عارض لغلام زيد واذا اخذ مع الاضافة اليه
وقيل زيد حسن الغلام يصير عارضا لزيد الكلام المنقول ضعيف لان صحة الحمل لا تتوقف
على الاتحاد في المفهوم بل على ان يكون هناك امر يصدق عليه المفهومان ولو باعتبارين

وتغاير المعروضين لا ينافي تصادقهما على امر واحد كما في مثال اكرام العدو واما الصديق
وما ذكره من ان الحمل فيه يتوقف على سبيل المسامحة ليس بسديد كما ظهر من البيان المذكور
ولكن ما اورده عليه المعترض من قوله فان القيام العارض لزيد اذا اخذ مع الاضافة الى زيد
فلا شك انه وصف لزيد فانه بمنزلة قولك زيد حسن بعينه وانه كريم ولا شك انه لا يخرج
الحسن والكريم بهذا الاعتبار عن ان يكون وصفا له واما قوله قائم الاب فلانه اخذ القيام
مضافا الى مفهوم الاب فلا جرم يصير وصفا لمن له الاب لا الى الاب الذي هو معروض القيام
اذ لو اخذ مضافا اليه لكان معناه قائم نفس ذلك الاب ولا شك انك اذا قلت الاب
قائم نفسه يكون القيام وصفا للاب واما اذا اخذته مضافا الى الاب المطلق يصير وصفا
لمن له الاب لا الاب المعروض القائم وذلك ليس من قبيل اخذ العارض مضافا الى معروضه
وانما يكون من هذا القبيل لو كان القيام ماخوذا مع الاضافة الى نفس الاب المعروض
لا يخرج الاب عن كونه معروضا وكذلك لو قلت زيد قائم نفسه لم يخرج زيد بذلك
عن ان يكون معروضا له وتحقيق المقام ان الوصف انما يصير وصفا للذات الذي لم يعتبر
في مفهومه بطريق الجزئية فاذا اعتبر في مفهوم الوصف امر معين خرج عن ان يكون وصفا
لذلك الامر بل هو وصف لامر خارج متعلق بذلك الامر مثلا السفك للاراقة مطلقا
من غير تعيين المراق فصح المعقول المشتق منه [illegible] للدم وغيره بالحقيقة والسفاك هو
اراقة الدم فالمسفوك ليس صفة بالدم في الحقيقة لان معناه مسكوب الدم والدم ليس
مسكوب الدم وقس عليه حال حسن الغلام لم يرد تصادق الوجوب المطلق دوله
قلت في الحواشي فيه بحث اما اولا فلانه اذا تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم
ماخوذين مع الاضافة الى ذات واحدة كما في المثال المذكور لزم تصادق الوجوب المطلق
والامتناع المطلق ضرورة ان صدق المقيد على المقيد يستلزم صدق المطلق على المطلق
في الجملة والجواب ان مراده نفي التصادق الكلي في المطلقين واشار في المقيدين
في حاصل كلامه انه لم يرد ان مطلق مفهوم احدهما يصدق على الاخر كليا بل انما يتصادقان كليا
اذا اخذا مقيدين بالاضافة الى ذات واحدة كما في المثال المذكور فان القيام عند مجي
عدو زيد مثلا يصدق عليه انه بالنسبة الى العدو اكرام وبالنسبة الى وليه اهانة فان
معنى الاكرام هو الفعل المنبي عن اكرام متعلقه ومعنى الاهانة هو الفعل المنبي عن هوان متعلقه

والعام المذكور دال على كراهة عدوه وهوان له فيكون اكراما بالنسبة الى الولي
وانت خبير بان التصادق الكلي في المتعدين لانه اذا كان كل وجوب وجود ماهية
امتناع عدم تلك الماهية وبالعكس كان كل وجوب وجود امتناع العدم وبالعكس
فلا فرق في ذلك بين المطلقين والمقيدين ثم لا يخفى ان التصادق في مثل هذا لا يتوقف
على الاضافة الى ذات واحدة فان تعظيم زيد قد يكون اهانة عمرو وربح احد المتعاملين
خسران الآخر واما ثانيا فلما سبق من ان ذلك انما يصح في محل النزاع اذ كان بناء الشيء
بالقياس الى الوجود وجوبا وبالقياس الى العدم امتناعا وذلك كما ترى واما ثالثا فلان
لقائل ان يقول في المثال المذكور الاكرام هو الفعل الدال على الكرامة مع قصد الاشعار
فالقصد معتبر في مفهومه وكذا قصد الاشعار بالهوان معتبر في مفهوم الاهانة فلا تصادق
واطلاق العرف ربما يكون بطريق المسامحة فان قيل كلام الشارح وما ذكره من المثال سند
فلنا ان نقول بل كلام السيد سند منع وما ذكره في صورة الدليل سند والامر في مثل ذلك
بين فالجواب ان هذه المناقشة لا تجدي لانه يصدق على العام المذكور الفعل الدال
على كراهة الاعداء وكذا الفعل الدال على هوان الاولياء فهذان المفهومان صادقان
متغايران متصادقان مع ان احدهما متعلق بالاولياء والآخر بالاعداء سواء كان
لفظ الاهانة والاكرام موضوعين بازائهما في عرف اللغة ويكون مقارنة القصد شرطا
لا داخلا في مفهومهما او موضوعين بازاء المجموع المركب منهما ومن القصد فان ذلك لا يقدح في المقصود
واعترض عليه اما اولا فلان قوله مراده نفي التصادق الكلي غير مسلم لان قول الشارح واما حمل
احدهما على الآخر كان يقال وجوب الوجود امتناع العدم فليس بصحيح يدل دلالة ظاهرة
على عدم صحة حمل احدهما على الآخر مطلقا وما ذكره من انهما كمفهومي الشيئين المتغايرين فاما سيد
تباينهما كيف يكون مراده ذلك واما ثانيا فلانه لا يلزم من اعتبار القصد في الاكرام والاهانة
عدم تصادقهما اصلا اذ قصد الاشعار باكرام اعداء زيد لا ينافي قصد الاشعار باهانته او لاهانة اوليائه
فلم لا يجوز ان يصدق هذان الاشعاران مع الفعل المذكور ويصدق عليه انه اكرام اعدائه
واهانة اوليائه   لا يخفى ان كلام الشارح لا يستقيم الا بتاويل هذا الوجه فالجواب المذكور
انما تكلفناه توجيها لكلامه بحسب الامكان كما ذكره المعترض على الشارح
وانت خبير بان كلام الشارح قابل لهذا التاويل ومع ذلك بعد ابطال ما ذكره الشارح

في هذا الموضوع فلا يراد عليه ليس ايراد علينا وما ذكره المعترض انما هو غير صحيح لان مثل
احد القصدين في مفهومهما بطريق الجزئية حيث قال فالقصد معتبر في مفهومه وكذا قصد الاشعار
بالهوان معتبر في مفهوم فلا تصادق وان دل على تعدد تحقق القصدين يكون مجموع الفعل المذكور
مع احد القصدين اكراما والمجموع المركب منه ومن القصد الآخر اهانة فيكونان متباينين غير متصادقين
وذلك ظاهر   وفيه ما مر من الكلام فيه هذا اشارة الى ما سبق من تصادق
الكيفيات اذا اخذت مع الاضافة مثلا يصدق على ضرورة وجود الشيء وعلى امكانه الخاص
ماخوذا مع الاضافة الى ما اضيف اليه سلب ضرورة عدم ذلك الشيء اذا اخذ كذلك هذا من الكلام
بين تلك الكيفيات   لا يخفى ان دعوى التصادق بين الوجوب والامكان الماخوذ
كذلك اذ يتوهم ان امكان وجود زيد يتحد مع وجوبه والامتناع ابعد من يتوهم الاتحاد بين
وجوب وجوده وامتناع عدمه فان الامكان سلب ضرورة الوجود والعدم والوجوب
والامتناع كلاهما ضرورة احد طرفي الوجود والعدم بل هذا التوهم في غاية البعد عن العاقل
وذلك لامتناع التعين في الاستقبال قيل ان اراد انه لا يمكن التعين في الاستقبال
ما دام مستقبلا فغير مسلم اذ الدليل دل على ان تعين احد الطرفين في زمان موقوف على حضور
ذلك الزمان والمستقبل ما دام مستقبلا غير حاضر فلم يتعين احد الطرفين فيه ما دام كذلك
وان اراد انه لا يمكن التعين في الاستقبال بعد حضوره فمسلم لكن يرد انه حينئذ لا يمكن الاستقبال
او لا يتعين الامكان بالقياس اليه وان اوردت عليه ان ما ذكره بعينه يجري في الزمان الحال
ان اردتم انه تعين احد الطرفين في الماضي ما دام ماضيا فغير مسلم لانه ما دام ماضيا غير حاضر
وتعين احد الطرفين في زمان موقوف على حضور ذلك الزمان وان اردتم انه قد تعين فيه
حين كان حاضرا فمسلم لكن يرد حينئذ انه لم يكن ماضيا والحل في الموضعين ان كل من الثلاثة
طرف للتعين الواقع فيه فكما ان التعين في الحال ليس حاصلا في الماضي والمستقبل كذلك التعين
في الماضي ليس في المستقبل والحال فان الماضي قد تعين والحال متعين والمستقبل سيتعين فان كان
التعين في الماضي مادة حاكية صراحة الامكان فليكن التعين في المستقبل ايضا مادة حاكية فيه
واعترض عليه بانا لا نم انه ان كان التعين في الماضي مادة حاكية صراحة الامكان كان التعين في المستقبل
ايضا مادة حاكية فانه اذا كان كل من الازمنة الثلاثة ظرفا للتعين الواقع فيه فما لم يحصل ذلك الزمان
لم يحصل التعين المذكور وما لم يحصل التعين المذكور لم يخرج الممكن من صرافة الامكان ولما كان التعين

الذي زمانه ماض فقد حصل لحصوله في الماضي خرج به الممكن عن صرافة الامكان واما الذي زمانه
المستقبل فلم يحصل بعد ولم يخرج به الممكن عن صرافة الامكان فهو باق على صرافة الامكان
الى حصول المستقبل على ما قرره من ان التعين في الزمان انما هو باعتبار حضور ذلك
ذلك الزمان فلا فرق بين الماضي والمستقبل في ان التعين فيهما ليس باعتبار المضي
والاستقبال بل باعتبار الحضور فكما ان المستقبل من حيث هو مستقبل ليس طرفا للتعين كذلك
الماضي من حيث انه ماض ليس طرفا للتعين وكما ان الماضي من حيث الحضور السابق طرف للتعين
كذلك المستقبل من حيث الحضور اللاحق للتعين وكون الماضي لا يتصف بالحضور المستقبل
تخصيص صرافة الامكان بالمستقبل فان الحضور المنقضي ليس متحققا الان
كما ان الحضور المستقبل كذلك لا فرق بينهما الان او هام العامة ذهب الى ان الامور المنقضية
على نحو الامور الاتية مع بقائها ولا اعتداد بمثل هذه الاوهام قال المعدوم
الممتنع يصدق عليه انه ممتنع قيل ظاهر كلام الشارح ههنا يشعر بان المراد بالثلثة مفهوم الواجب
والممكن والممتنع كما هو الظاهر من متن الكتاب ايضا فان كان المراد ذلك فلا شك ان الحكم
بكونها اعتبارية لا يكون باعتبار ادعاء عدم تحقق افرادها في الاعيان لان افراد الواجب
والممكن موجود في الاعيان بلا اشتباه كيف لا والموجود العيني منحصر فيهما بل باعتبار انها عرض
للاشياء بحسب اعتبار الذهن لا في نفس الامر على قياس ما حققناه في الوجود فان الاشياء
اذا اخذت بذاتها ولم يوجد معها ما هو خارج عنها لا يكون في هذه المرتبة واجبة ولا ممكنة
ولا ممتنعة ثم يكون في المرتبة الثانية كل منها متصفا ببعض هذه الثلثة وبهذا التحقيق ينحل ما استشكل
على بعض الفضلاء حيث قال ان في المقام اشكالا قويا هو ان الوجوب سواء كان
لازما او عارضا يتوقف الاتصاف به على وجود موصوفه اما في الذهن او في الخارج لكونه
وصفا ثبوتيا فلو كان المعلول الاول متصفا بالوجوب يكون هذا الاتصاف بسبب احد الوجودين
سواء كان الوجوب لازما او عرضا وهو ظاهر اذ لا يتصور ان يكون ذلك بسبب الوجود الخارجي
لان الوجوب متقدم على الوجود الخارجي ذاتا فلو كان الوجود الخارجي سببا للوجوب يلزم الدور
ولا يتصور ان يكون ذلك بسبب الوجود الذهني ايضا لان الوجود الذهني للمعلول متاخر عن وجوده
الخارجي بالذات المتاخر عن وجوبه ووجه الحل ان الاتصاف بالوجوب لما كان بحسب اعتبار
الذهن لا يتوقف ذلك على وجود الموصوف وانما الموقوف على وجوده هو الاتصاف

بحسب نفس الامر كما عرفت في الوجود وكما ان الوجود امر انتزاعي عقلي والعارض الا باعتبار
الذهني المتحد مع المعروض بحسب نفس الامر هو مفهوم الموجود كذلك الوجوب امر انتزاعي
والعارض الاخر في الاعتبار الذهني بحسب نفس الامر هو مفهوم الواجب
على ان تأخر الوجود الذهني للمعلول الاول عن وجوده الخارجي غير مسلم لم لا يجوز ان يكون
وجوده في علم علته متقدما على وجوده الخارجي بالذات ويكون ذلك وجوده الذهني لا بد
لنفي ذلك من دليل فان كان المراد بالثلثة الوجوب والامكان والامتناع كان الحكم
بكونها اعتبارية باعتبار عدم تحقق افرادها في الاعيان واما ان كان المراد بها ما يسمى استدلال
المص على انها اعتبارية ما ذكره من ان الاشياء اذا اعتبرت بذاتها لم تكن في هذه
المرتبة لا واجبة ولا ممكنة ولا ممتنعة واحالها الى ما ذكره تصريح بان الانسان اذا اعتبر
لا يكون في هذه المرتبة موجودا ثم يكون في المرتبة الثانية موجودا ويلزم من ذلك ان لا يكون
الوجوب متقدما على الماهية كما ذهب هو اليه فان الانسان المعتبر بذاته اما ان يكون انسانا
او لا فان لم يكن انسانا فليس بملاحظة الا ان متقدما على وجوده ويكون الانسان مسلوبا عنه
في هذه المرتبة كما ان الموجود مسلوب عنه مع ان الذات والذاتيات لا يسلب عن الماهية
في شيء من المراتب وان كان انسانا وانما يصير موجودا في المرتبة المتاخرة يكون الانسان
متقدما على الوجود وهو خلاف ما ذهب اليه وما ذكره في معرض الحل ان اراد ان
الاتصاف بالوجوب من قبيل الاعتبارات الكاذبة كما هو الظاهر من كلامه فهو لا يدفع الاشكال
لان هذا الاشكال انما اورده من اورده على من يصرح بالاتصاف الحقيقي بهذه الاوصاف
في نفس الامر كما هو المشهور في كتب المتاخرين ثم ما ذهب اليه من ان الموقوف على وجود
الموصوف هو الاتصاف بحسب نفس الامر ولا اتصاف في نفس الامر بالامور الانتزاعية يهدم
ما بنوا اساسه من اثبات الوجود الذهني بهذه المقدمة حيث قالوا انا نحكم على المعدومات
الخارجية احكاما صادقة وثبوت الشيء لشيء فرع وجود المثبت له واذ ليس له موجود بها
في الخارج فيكون في الذهن وذلك لان المعدومات الخارجية لا يمكن اتصافها الا بالمفهومات
الاعتبارية فلا يترتب عليه الحكم بتوقف اتصافها بتلك المفهومات لثبوتها كما لا يخفى فعلم
ان ما ذكره لا يصلح لحل الاشكال الوارد عليهم ثم نقول الاتحاد مع الواجب الذي حكم بتقدمه
على اتحاده مع الموجود يلغي في الاشكال لان اتحاد الشيء مع الشيء ان يتوقف على وجود الشيء

في نفسه بين الاشكال الوارد على تقديم ثبوت الوجود بعينه وان لم يتوقف على وجوده
الخ ان يقال ان الحكم في القضية الموجبة انما هو الاتحاد فلا يلزم من كون المعدوم موضوعا
للقضية الموجبة الصادقة ان يثبت للمعدوم امر حتى يلزم ثبوته فعلى التقديرين لا يندفع
الاشكال الذي اورده على العموم قال ليس غرضي دفع الاشكال عنهم بل الاصح
ما ذكرت من انه بهذا التحقيق يندفع الاشكال فان الاشكال انما هو على قواعدهم على ان
ما ذكره من ان الاتصاف بالوجوب ليس بحسب نفس الامر بناء على ان الوجوب من الاعتبارات
المخترعة امر لا يساعده الفطرة فان العقل اذا لاحظ الخط المستقيم مثلا يحكم باتصافه بالانحناء
وبعد انكاره مكابرة ولا يتوقف في الحكم بالاتصاف الى ان يثبت كون الانحناء
موجودا في الخارج والذين يستعملون المقدمة القائلة بان ثبوت الشيء للشيء فرع
على ثبوت الموصوف بحث لا يستعمل الامور الانتزاعية بل يجعلونها عاما
في جميع الاوصاف التي ليس بعض منها كيف لا وهم استدلوا بها على ان المعدومات
الخارجية وجودا ومن البين ان المعدومات لا تتصف الا بالامور الانتزاعية دون الامور
الموجودة في الخارج كيف لزم اتحادها مع الواجب كيف يكون متقدما على وجوده مع انه
بالوجوب متقدم عنه على علة الذاتيات وجميع الاوصاف حتى قال ان العقل يحكم
بانه وجد فصار ان كيف يحكم بانه صار واجبا انه صار موجودا بالضرورة فكيف يحكم
العقل بانه صار موجودا بالضرورة فصار موجودا فان ذلك خال عن التحصيل ثم هذا
يخالف ما ذكره هذا الفاضل سابقا في الايراد على بعض الفضلاء في بحث تعريف الوجود
ما يمكن ان يخبر عنه حيث صرح في الايراد بان المعدوم لا يكون واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا
فاذا حصل له ضرب الوجود وبعد ذلك يلزم احد هذه الثلثة ولا يلزم الانقلاب هذه عبارته
اما ما ذكره من جواز كون علم علة العقل الاول وجودا ذهنيا له يخالف قواعدهم حيث جعلوا
علم الواجب حضوريا وصرحوا بان الصورة العلمية في الحضور الذهني هو بعينه الصورة العينية
ليس للمعلوم هناك وجود آخر هذا مع ان هذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة وينقل الكلام
الى وجوب الوجود الذهني فانه متقدم على الوجود الذهني فلزم ان يكون له وجودات
غير متناهية او الدور واعترض عليه بما ذكرت في الحواشي ان المراد بالصدق
حملها اشتقاقا وما هو صادق اشتقاقا على المعدوم لا يكون ممكن الوجود اذ لو كان ممكنا

لم يمكن اتصاف المعدوم به لان الاتصاف به على فرض كونه ممكن الوجود انما يحصل بوجوده
في الموصوف بوجوده فيه فرع وجوده وقد فرض معدوما كيف ولو جوز ذلك لزم
تجويز كون المعدومات متصفة بالسواد والبياض وغيرهما من الامور الممكنة المعدومة
وهو سفسطة ظاهرة كما سنذكره الشارح في شرح قوله لزم امكان الواجب لا يقال
ما ذكره هناك هو اتصاف الموجود بالسواد المعدوم وهو ظاهر البطلان وما نحن فيه هو
اتصاف المعدوم بالسواد المعدوم ولا استحالة فيه كما سبق من الشارح في بحث ثبوت المعدوم
لانا نقول ظاهر هو ان التزام اتصاف المعدومات الخ بالصفات المعدومة الخ ليس سفسطة
ظاهرة حتى يستغني عن البرهان في ابطاله فلما قام البرهان على امتناع ثبوت المعدومات
ظهر بطلانه وانه الاتصاف المفروض هنا انما هو على وجه لا يظهر اثاره كما في اتصاف المحل
بالصفات المتحدة له وكلامنا في ان المعدوم لا يتصف بها اتصافا يكون مظهرا للآثار
كاتصاف الموجود بعينه من غير تفاوت اصلا كما يشهد به البديهة ويحكي بتقريره واعلم
بان حاصل الاعتراض انه لا يلزم من وجود مهيته في الاعيان وجود جميع افرادها فيه فلم لا
ان يكون بعض افراد الوجوب مثلا موجودا في الاعيان فيكون وصفا للموجودات
وبعض آخر منها معدوما فيه ويكون وصفا للمعدومات وكما ان الوجوب على تقدير كونه
اعتباريا معدوم ولا يلزم من اتصاف المعدوم به فكذا على هذا التقدير ما يتصف المعدوم
معدوم ولا يلزم منه محذور وقوله الاتصاف به على فرض كونه ممكن الوجود انما يحصل
بوجوده فيه غير مسلم فانه لما جاز الاتصاف حال كونه ممتنع الوجود بلا وجوده في الموصوف
فلم لا يجوز ذلك على تقدير كونه ممكن الوجود واي منافاة بين الامكان وبين هذه
وكذا قوله ولو جوز ذلك على تقدير كونه ممكنا لزم تجويز كون المعدومات متصفة بالسواد
والبياض غير مسلم اذ لا يلزم من ان يكون للممكن هاهنا حكم ان يجوز ذلك الحكم في ساير الممكنات
الا ترى انه يجوز حلول بعض الممكنات في بعض دون بعض البداهة شاهدة بان العرض
الذي هو موجود في الخارج او ممكن الوجود فيه لا يحصل الاتصاف به ما لم يوجد في محله وانكار
ذلك مكابرة غير مسموعة من قبيل ان يلزم احد ان بعض الاجسام متصف بالسواد المعدوم
ولا فرق في انقباض العقل السليم بين هذا وذاك وقولي لو جوز ذلك لزم تجويز كون المعدومات
متصفة بالسواد والبياض مبنية على ان العقل السليم لا يفرق في الانقباض بين الصورتين

وليس فيه ان ما يجوز على ممكن يجوز على ممكن اخر حتى يمنع مستندا الى ان بعض الممكنات حالة
وبعضها غير حالة نظير ذلك ان يقال لو جوز كون المعدوم منشأ لبعض الاثار لزم تجويز
كون العنقاء مثلا محرقا بالفعل محركا وكون النار المتصورة الغير الموجودة في الخارج
محرقا اذ لا فرق بين صورة وصورة في هذا الحكم وبين انه لا يتوجه عليه ان يقال لا يلزم
من تجويز ذلك في بعض المعدومات تجويزه في بعض اخر لاحتمال ان يكون مخصص هناك
فان حاصل هذا الكلام ان الامرين في نظر العقل السليم في مرتبة واحدة فتجويز احدهما
دون الاخر تحكم لا يقدر عليه عاقل ثم قال هذا المعترض فالصواب في الجواب ان يقال العروض
على نحوين احدهما بحسب نفس الامر والثاني بحسب الاعتبار الذهني حسبما علمناك وبيانهما
على ما سيأتي انه في الاول لا بد ان يكونا متغايرين ويكون بينهما علاقة العروض في نفس الامر
ويكون المعروض بحيث اذا اخذه العقل بذاته ولا يؤخذ معه غيره يجده عاريا عن العارض
في هذه المرتبة ويجدهما بعد هذه المرتبة متلبسا به كالموجود والممكن للانسان وحاصل الثاني
ان الثلثة اعني الواجب والممكن والممتنع اعتبارية اي عارضة في الاعتبار الذهني لانها
من العوارض قطعا فلو لم تكن عارضة في الاعتبار الذهني كانت عارضة في نفس الامر لانحصار
المعروض في القسمين ويجب ان يكون بين العارض والمعروض علاقة العروض فيها
ويلزم من ذلك ان لا معروض للمعدوم ولا يصدق عليه لامتناع ان يكون للمعدوم علاقة
العروض مع شيء في نفس الامر وعلى هذا الوجه لا يتوجه الاعتراض المذكور كما لا يخفى
هذا الكلام كما تراه غير محصل فان جعل العارض في نفس الامر مثل الحركة والسكون والمتحرك
والساكن وفي الثاني مثل الموجود والممكن وسمى الاول عارضا في نفس الامر والثاني
عارضا بحسب الاعتبار الذهني واهب ومن له ادنى دربة يعلم ان العارض قد يستعمل
بمعنى الخارج المحمول والمتحرك والساكن عارضان بهذا المعنى كالموجود والممكن والحركة
والسكون والوجود والامكان وقد يستعمل بمعنى القائم بالغير اما قياما حقيقيا او مانعا
من الاوصاف المنتزعة من موصوفاتها وهي مبادي اشتقاقها كالحركة والسكون
والوجود والامكان عوارض دون المشتقات وهو كان يرى خلط بين معنيي العروض
وقال ما قال مما لا حاجة بنا الى التعرض له وثوقا بان الناظر اذ لا يخفى على احد ان المتحرك
والساكن متحدان مع المعروض كالموجود والممكن وان الحركة والسكون غير متحدين معه كا

كالوجود والامكان فالمشتق في الصورتين متحد ومبدأ الاشتقاق فيهما غير متحد
واطلاق العارض على المشتق بمعنى وعلى المبدأ بمعنى اخر وليس بين الصورتين فرق يقتضي
ان يكون احدهما عارضا بحسب نفس الامر والاخر لا يكون بحسبه فان العروض بمعنى اخذ
من المعنيين لا بد من ان يصدق على ما جعل عارضا اولا وعلى الاول يكون عارضا بحسب نفس الامر
وعلى الثاني لا يكون عارضا مثلا اذ كان معنى القسم الثاني من العروض ان يكون متحدا
مع موصوفه ويجده العقل في مرتبة من المراتب خاليا عن حد الاتحاد الى اخر ما زعم اعتباره
في هذا القسم فلا بد من ان يكون شأن الموجود والممكن ونظائرهما مع موصوفاتها هذا
اولا وعلى الاول يكون عارضا بحسب نفس الامر وعلى الثاني يكون اطلاق العارض بهذا
المعنى عليه كاذبا وبمحض المعنى انه لا بد ان يعتبر العروض المطلق المنقسم الى قسمين ثم تقسيمهما
حتى ينظر في حاله ويترتب عليه ان الثلثة عارضة فلو لم يكن عروضهما في الاعتبار الذهني كانت
عارضة في نفس الامر وهو بسط معنى كونها عارضة بالنحو الاول اذ العروض على ما هو المشهور
مشترك لفظي بين المعنيين ولا يصح ترتيب ما رتبه عليه كما لا يخفى على ان ما ذكره مبني على اصطلاح
جديد لم ينبه ثم ما ادعاه من امتناع ان يكون للمعدوم علاقة العروض مع شيء في نفس الامر
غير مسلم لان ذلك انما يتم اذا فسر العروض بحيث يظهر انه هل يتصف به المعدوم او لا وان المعنيان
المشهوران لا يقتضيان اتصاف المعدوم بهما اذ ليس المراد بالمعدوم ههنا المعدوم المطلق
حتى لا يتصف في نفس الامر بنسبته الى شيء فان تلك المفهومات موجودة في الذهن قطعا والموجود
الذهني يمكن اتصافه بالاوصاف فلم لا يجوز ان يكون هذه المفهومات عارضة بحسب نفس الامر
ثم نقل عن بعض الفضلاء انه قال فان قلت اذا كانت هذه الامور اعني الوجوب والامكان
والامتناع من الاعتبارات العقلية لا يتصف شيء بها في نفس الامر فهي في الخارج عارية عنها
فلا يكون الانفصال بين السلبة جميعا وهم قد صرحوا بذلك قلنا الانفصال المعتبر بينها انما هو
بحسب الذهن والاقسام منحصرة فيها بمعنى ان كل شيء فهو في الذهن اما يتصف بالوجوب
او الامتناع او الامكان وهذا هو المراد مما صرحوا به فان قلت لا شك في صدق قولنا
الاشياء اما ممكن الوجود في الخارج فيكون الانفصال بحسب الخارج قلنا ممنوع لان اللفظ
في الخارج ظرف للوجود لا للاتصاف بالامكان والامكان والمعنى ان الشيء متصف
في الذهن بامكان الوجود في الخارج فلا انفصال الا بحسب الذهن فان قيل نحن نعلم بالضرورة

انه لو لم يكن في الوجود عقل عاقل ولا ذهن ذاهن كانت المفهومات متصفة في حدود ذواتها
بهذه الصفات قلنا الآن حصحص الحق فان هذه الامور عوارض للاشياء في نفسها
بالقياس الى الوجود الخارجي فانها متصفة بها سواء وجدت في الاعيان او في الاذهان
فالموصوف بها الماهية من حيث هي لا المقيدة المتصفة باحد الوجودين فالممكن حال عدمه متصف
بالامكان حيث هو لا بشرط عدمه والامكان متاخر عن الوجود لا عن اتصاف الماهية بالوجود
ومكان ما ذكره الفاضل الجرجاني في بعض تصانيفه واعترض عليه بان ما ذكر في صورة
الجواب من السؤال الاخير تسليم له في الحقيقة فكانه قال ان اعترض على القول بان هذه
الصفات من الامور العقلية التي لا تعرض للاشياء الا في الذهن فانا نعلم بالضرورة
ان المفهومات متصفة في حد ذاتها بهذه الصفات وان لم يكن وجوده ذهني فسلم ذلك الاعتراض
ونقول الان حصحص الحق واشار اليه بقوله وللبحث مجال الى الادلة الدالة على نفي كون تلك
الصفات من عوارض الماهية منها انها لو كانت من عوارض الماهية لكانت الاشياء متصفة
بها حال كونها غير موجودة في الذهن فيلزم ان يكون تلك النسبة التي هي معروضها حقيقة اعني
نسبة الوجود الى الماهية نسبة خارجية في تلك الحالة اذ لو كانت ذهنية يلزم ان يكون
عروض هذه الصفات للماهيات في تلك الحال حال وجود الماهيات في الذهن وهو خلاف المفروض
وان كانت النسبة المعروضة لهذه الصفات في تلك الحالة نسبة خارجية يلزم ان يتميز الوجود
عن الماهية في الخارج لان النسبة الخارجية لا تتصور الا بعد تميز المنتسبين بحسب الخارج وتميز الوجود
عن الماهية في الخارج باطل كما سبق ولا يدفع ما ذكرنا بان يقال ان هذه الصفات من عوارض
نسبة مفهوم الوجود الى الماهية وليست من عوارض النسبة بمعنى اتصاف الماهية بالوجود وثبوته لها
بالفعل ومنها ان هذه الصفات من المعقولات الثانية لتحقق شرطها وهو المعقولية في الدرجة الثانية
وعدم تحقق محاذيها فيجب ان يصدق عليها حد المعقول الثاني وهو ما يعرض المعقولات الاول
في الذهن كما سبق وهو مستلزم لان يكون هذه الصفات من عوارض الوجود الذهني دون الماهية
ومنها ان الوجوب من هذه الصفات امر ثبوتي يتوقف ثبوته لمعروضه على وجود معروضه
اما في الخارج او في الذهن ولا شك ان معروضه الحقيقي الذي هو نسبة الوجود الى الماهية
ليس من الموجودات الخارجية فيتوقف ذلك العروض على وجود تلك النسبة في الذهن فيلزم
ان يكون الوجوب من عوارض الوجود الذهني فيكون الامتناع والامكان كذلك اذ لا فرق

بينهما في ذلك وفيه بحث اما اولا فلانا نجيب عن السؤال الاخير بانه ان اراد بتلك
الصفات الوجوب والامكان والامتناع بالمعنى المصدري فنختار انها امور انتزاعية
لا عروض لها للاشياء اصلا لا ذهنا ولا خارجا ولا يلزم من ذلك عدم صدق المشتق
منها على الاشياء على قياس سائر ما حققته في الوجود وان اراد انها المشتقات منها فنختار
انها عارضة للاشياء في الاعتبار الذهني ومتحدة معها في الواقع ومناط صدقها على الاشياء
هو الاتحاد الواقعي لا العروض الذهني مثلا السواد معروض لمفهوم الممكن في الاعتبار الذهني
ومتحد معه في الواقع وصدق الممكن عليه بواسطة اتحاده معه في الواقع لا بواسطة العروض
الذهني حتى لو لم يكن ذهن ذاهن لم يصدق عليه واما ثانيا فلانا لا نم ان هذه الصفات
في الدرجة الثانية من التعقل وقد مر الكلام عليه الى ههنا كلام المعترض اما ما افاده
من ان ما ذكره في جواب السؤال الاخير تسليم له في الحقيقة فمما لا حاجة اليه اذ كلام الفاضل صريح
في ذلك ولا شبهة الحال حتى ينبه عليه وليس فيه ما يعترض عليه واما ما ذكره المعترض في جواب
هذا السؤال فمبني على اصطلاحه الخاص الذي لم ينبه اذ لو اريد بالعروض ما يشمل حال الصفات
الاعتبارية التي يحكم العقل باتصاف الماهيات بها كما هو المشهور من احد معنيي المعروض فلا شك
في ان الوجوب واخويه عارضة للماهيات في نفس الامر وان اريد المعنى الثاني وهو كون الشيء
خارجا محمولا فلا ريب ايضا في ان المشتقات عارضة بحسب نفس الامر اذ الاتحاد الواقعي لا ينافي
العروض بهذا المعنى بل هو شرط لصحته اذ الحمل يعتبر فيه الاتحاد الواقعي الذي جعله مناط الصدق
اما ان يكون اتحادا في الوجود الخارجي او في الوجود الذهني على سبيل منع الخلو اذ الواقع منحصر فيهما
والاول منتف في الامكان والامتناع ضرورة اتصاف المعدومات الخارجية بهما وعلى الثاني
يبقى الاشكال بحاله فان الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان قيل فيه بحث
اذ لو صدق الانسان على الفرد المعدوم منه حين كونه معدوما لكان المعدوم حساسا ناطقا
منتف وايضا لا خفاء في ان مفهوم الموجود اعم مطلقا من الانسان فلو صدق الانسان
على الفرد المعدوم منه لزم صدق الخاص دون العام المراد بالمعدوم ههنا المعدوم
في الخارج وكون المعدوم في الخارج الموجود في الذهني حساسا ناطقا ليس خلفا فان الذاتيات
لا تنفك عن الشيء في الوجودين كما لا يخفى على المتدرب والشبهة انما نشأت من عدم التمييز بين
لواحق الوجودين فان الانسان الموجود في الذهن ناطق وكيف لا يكون ناطقا مع ان سلب الشيء

عن نفسه ممتنع بالضرورة ولكنه غير محرق لان الاحراق من لوازم الوجود الخارجي فقس على ذلك
حال كون الانسان المعدوم في الذهن جسما وحساسا الى غير ذلك واما ان الموجود اعم
مطلقا من الانسان فمسلم في الموجود المطلق وممنوع في الموجود الخارجي بل نقول لم لا يجوز ان يكون
الموجود الخارجي اعم من الانسان من وجه لا بد لنفي ذلك من دليل ومنه يظهر انه لا يلزم
التنبيه على هذا النظر انما يتوجه اذا اريد بالثلثة معانيها المصدرية اما اذا اريد بها المشتقات
فلا ورود له مثلا اذا اختير ان الوجوب بمعنى الواجب موجود وان اتصافه بالامكان
كان الواجب المفروض وجوده ممكنا ح لا يصح قوله لكن الامكان ليس موجودا بالضرورة
في الخارج اذ الامكان بمعنى الممكن على هذا التقدير هو نفس الوجوب المذكور المفروض موجودا
في الخارج اذا فرض كون الوجوب بمعنى الواجب موجودا كان معناه ان هذا المفهوم
اعني مفهوم الواجب موجودا في الخارج فاذا كان نسبة هذا المفهوم الى وجوده بالامكان
وفرض ان الامكان بمعنى الممكن غير موجود بمعنى ان هذا المفهوم ليس موجودا لم يلزم منه
اذ الامكان بمعنى الممكن ح ليس عين الوجوب المفروض وجوده في الخارج وان صدق عليه
كما في المرتبة الاولى اعني كون الوجوب بمعنى الواجب موجودا لم يكن مفهوم الواجب بعينه
ذات الواجب فقوله اذ الامكان بمعنى الممكن على هذا التقدير نفس الوجوب المذكور المفروض
وجوده في الخارج ان اراد انه هو بعينه من غير فرق فهو ممنوع وان اراد انه صادق عليه فلا يلزم
انه خلف اذ لا يلزم من صدق المفهوم على امر موجود ان يكون ذلك المفهوم في نفسه موجودا
كما في مفهوم الاعمى وان كن في نظائرها اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا
لكان ممتنعا قلت عليه في الحواشي بل ممكن فان الامتناع على تقدير وجوده موقوف على موصوفه
اعني الممتنع والموقوف على المحال محال ولما كان وجود الامتناع محالا جاز ان يستلزم منافيه
كالامتناعه حيث يتحقق علاقة اللزوم كما ظهر ولمانع ان يمنع كون الموقوف على المحال لذاته
محالا غاية ما في الباب ان يكون محالا بالنظر الى الموقوف عليه فان انتفاء المعلول الاول
مع انه ممكن موقوف على انتفاء الواجب وهو محال لذاته ودعوى ان امتناع الموصوف
لذاته يستلزم امتناع الصفة لذاتها وان لم يستلزم امتناع الموقوف عليه كلما امتناع الموقوف
ممنوع الى ان يقوم عليها البرهان واعترض عليه بانه ح لم يصدق الشرطية عن كاذبتين
كقولك ان كان زيد حمارا كان ناهقا لجريان ذلك فيه بان يقال حمارية الانسان لما جاز ان يستلزم

ما ينافيه وهو عدم ان ينفعه على تقدير الحمارية لكن القوم على جريهم يعرفون بصدقها
ان اراد انه يلزم عدم صدق الشرطية عن كاذبتين في شيء من المواد فهو غير مسلم اذ لو كان
بين الكاذبتين علاقة لصدق الشرطية قطعا كما في المثال الذي نحن فيه وان اراد يلزم عدم صدقهما
عن كاذبتين لا علاقة بينهما فمسلم ولا خلف فيه ولجريان الذي ادعاه في المثال الذي ذكره ممنوع
اذ لا علاقة بين الحمارية وانتفاء ان ينفعه على ان فيه خلطا اذ المنافي لا يستلزم ان ينفعه انما هو
عدم استلزام ان ينفعه لا استلزام عدم ان ينفعه كما سيجيء الى الملازمة للمعترض ثم قال
المعترض والعقدة ان المحال قد يستلزم محالا اخر اما بالضرورة كحمارية الانسان لناهقيته
واما بالنظر وقد لا يستلزم بل ينافيه اما بالضرورة كحمارية الانسان
لصاهليته واما بالنظر كحمارية مثلا لادراك الكليات فقولهم المحال جاز ان يستلزم المحال ح
مهملة بخلاف قولهم الواقع لا يجوز ان يستلزم الح فانه يصدق سالبة كلية ثم فيما نحن فيه
منافاة الامتناع مع الوجود ضروري فكيف يتحقق اللزوم بينهما واي دلالة في المهملة المذكورة
على تحقق اللزوم بين المتنافيين واما ما نقلنا ان الح فيه استلزام المحال الاخر اعم من المحال
لذاته ومن المحال بواسطة استحالة ما توقف عليه وكما ان المحال لذاته جاز ان يستلزم محالا اخر
كذلك الح بواسطة استحالة ما توقف عليه جاز ان يستلزم محالا اخر واذا كان كذلك كما هو حقه
قوله لمانع ان يمنع كون الموقوف على الح لذاته الح يكون الح بواسطة الموقوف عليه
شريكا له في الحكم المذكور في هذا العقد اشياء احدها ان ما ذكره من ان منافاة
الامتناع مع الوجود ضروري فلا يتحقق اللزوم بينهما غير مستقيم لان المنافاة الضرورية لا تمنع
عن تحقق اللزوم الا يرى ان منافاة اجتماع النقيضين لارتفاعهما ضروري مع تحقق اللزوم
بينهما وعدم الزمان قبل وجوده وبعد وجوده يستلزم لوجوده وما بينهما ان قوله اي دلالة
في المهملة المذكورة على تحقق اللزوم بين المتنافيين غير متجه اذ لم يجعل المهملة المذكورة دالا على ذلك
حتى يمنع دلالتها عليه بل استدلالنا عليه بالمقدمة القائلة ان الح يستلزم ما هو في صحة تحقق
علاقة اللزوم بينهما تحقق العلاقة بينهما اولا ثم اشرنا اليه بقولنا كما ظهر وما ذكره
ثانيا فخلط كما لا يخفى لان المستدل استدل على استلزام وجود الممتنع لامتناعه بان وجوده
متوقف على وجود موصوفه اعني الممتنع لذاته والموقوف على الح لذاته ح فالمنع المذكور متوجه
على هذه المقدمة فذكره بعين المقدمة الممنوعة ولا مدخل فيه لتخصيص الحكم لجواز استلزام الح الح

لذاته ولا دلالة له على ذلك اصلا حتى يورد عليه ان هذا الحكم يشتمل الجميع بالواسطة
فلا وجه للتخصيص   بل عين كونه واجبا فلو كان الوجوب عين كونه واجبا
لزم من امكانه امكانه بلا ريبة كما انه لو كان علة له يلزم ذلك فللمعلل ان يقرر الملازمة
هكذا لو كان الوجوب ممكنا لزم امكان الواجب واجبا اعني واجبية الواجب سواء كان
الوجوب علة او عينه وسوق الكلام وجه سقوط جوابه كما لا يخفى   على تقدير كون
الوجوب عين كونه واجبا لا بد من اقامة الدليل على ان امكانه يستلزم امكان الواجب
فان امكان واجبية الواجب ليس بعينه امكان الواجب وعلى هذا التقدير لا يتمشى الاستدلال
بما ذكر اولا لانتفاء العلية فلا يمكن سوق الكلام الى ثبوت بل لا بد له من بيان اخر مثل ان يقال
اذا كان واجبيته ممكنا كان الواجب ممكنا لان زوال واجبيته بان لا يقتضي وجوده بذاته
الى اخر ما ذكره في الوجه الثاني   فان الصفة قد تكون عدمية مع اتصاف المعدوم
بها في نفس الامر قلت في الحواشي تحقيق ذلك ان معنى الاتصاف في نفس الامر او في الخارج
هو ان يكون الموصوف بحسب وجوده في احدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه
ومصداقه ولا شك ان هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف اذ لو لم يوجد
فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم ولا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف
في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه وحملها عليه
لان هذا القائل قد ذكر هذا التحقيق فيما سلف وقد ذكرنا عليه مفصلا فلا نعيده
كما ذكرنا انه فيما سلف دفع ما ذكره ثم قلت في الحواشي لا يقال الاتصاف نسبة فلو وجد الموصوف
لا يقتضي وجود الصفة لانا نقول مطلق تحقق الاتصاف يستدعي مطلق تحقق الطرفين وكذا تحققه
في الخارج او في الذهن يستدعي تحقق الطرفين فيه لكن الاتصاف هنا ليس متحققا في الخارج
حتى يلزم تحقق الصفة فيه بل هو متحقق في الذهن وهو يستلزم تحقق الطرفين فيه واما استلزام
الاتصاف في الخارج تحقق الموصوف في الخارج فمن حيث ان الخارج ظرف له فان معناه
كما مر هو ان يكون ذلك الشيء بحيث ذلك النحو من الوجود بحيث يمكن ان يحكى عنه بهذا الحكم
فلو فيه بحث لانه قد ادعى اولا ان اتصاف الشيء بصفة يقتضي وجود الموصوف في ظرف الاتصاف
ولا يقتضي وجود الصفة فيه ابطالا لما ذهب اليه الشارح من ان الصفة المعدومة في نفس الامر يصح
الاتصاف بها في نفس الامر وكذا الصفة المعدومة في الخارج يصح الاتصاف بها في الخارج مهما

قد هدم ذلك وصرح بان تحقق الاتصاف في الخارج يستدعي تحقق الطرفين فيه وكذا تحقق
الاتصاف في الذهن يستدعي تحقق الطرفين فيه فيكون الاتصاف مستدعيا لتحقق الطرفين
في ظرف الاتصاف لا كما قال هذا القائل اولا ان الاتصاف في الخارج مثلا يستدعي وجود الموصوف
فيه دون الصفة ومنها انه حكم بان تحقق الاتصاف يستدعي وجود الطرفين ومنها فرق
اذ الخارج في الصورة الاولى ظرف لنفس الاتصاف لا لوجوده وفي الثانية ظرف لوجوده لا لام
الفرق منها اذ لا معنى لكون الاتصاف في الخارج الا انه واقع فيه ومتحقق هناك وما ذكر
من الفرق مهما كلام خال عن التحصيل ولو سلم ان ثمة فرقا لم يندفع السؤال بهذا الجواب
اذ لو كان الدعوى ان الاتصاف في الخارج يستدعي وجود الموصوف فيه دون الصفة واورد
القائل على ذلك ان الاتصاف نسبة فلو اقتضى وجود الموصوف فيه لاقتضى وجود الصفة
لا يمس الجواب بان تحقق الاتصاف في الخارج كذا اذ الكلام في الاتصاف في الخارج لا في تحقق
الاتصاف ومنها فرق على هذا التقدير   من حق هذا الكلام ان لا يعرض له الفرق
بين كون الخارج ظرفا لنفس النسبة وبين كونه ظرفا لوجوده بل سوى بين نفيه وقد نبه عليه
الاستاذ قدس سره في تصانيفه فلا يتوجه منع الفرق وما ذكره من انه لا معنى لكون الاتصاف
في الخارج الا وجوده فيه انما يصح اذا كان الخارج ظرفا للكون ومتعلقا اما اذا كان
ظرفا للاتصاف ومتعلقا به فلا ونسبة الفرق الى الخلو عن التحصيل من الخلو عن التحصيل واندفاع السؤال
بالفرق بين ما ذكر لا يحتاج الى الاعادة ثم لا بد من عليك ان نسبه الى الشارح
من ان الصفة المعدومة في نفس الامر يصح الاتصاف بها في نفس الامر ليس له
في كلام الشارح ولا في كلامي عين ولا اثر بل قد صرحت في الحواشي بان المعدوم مطلقا
ولعله حمل الشيخ وغيره بل سوى بين نفيه وانما الكلام في وجود الصفة
في خصوص ظرف الاتصاف من الخارج او الذهن وكم بين القولين بان الاتصاف في الخارج يستدعي
وجود الموصوف في الخارج وبين القول بانه يستدعي وجوده في نفس الامر   وكذلك
ان الامور العينية اذا كانت معدومة انه ذكرت في الحواشي ان الامور العينية اذا كانت معدومة
لا يمكن اتصاف الموجود ولا المعدوم بها اتصافا يترتب عليه الاثار فانه كما لا يمكن اتصاف
الجسم الموجود بالسواد المعدوم اتصافا يترتب عليه الاثار تفريق البصر كذلك لا يمكن اتصاف
الجسم المعدوم به وذلك لا اتصاف واما الاتصاف الذهني الفرضي كما في تخيل الجسم الابيض فيجري

في الموجود والمعدوم فانه كما يمكن تخيل الجسم المعدوم ابيض كذلك يمكن تخيل الجسم الموجود
ابيض مع انتفاء البياض عنه في الواقع وحينئذ نقول اذا ما انتفى عنه البياض في الواقع لم يمكن
من اقسام المتصف بالبياض في الواقع ولا يكفي في اتصاف شيء بصفة فرض تلك الصفة فيه
كيف ولو كفى ذلك في الاتصاف لكان زيد مثلا متصفا بالوجوب الذاتي والامتناع الذاتي
بل بالحجرية والشجرية وغيرهما مما يمكن فرض اتصافه به وبهذا الاشتباه ظهر ان ليس معنى الاتصاف
الذهني ذلك بل معناه ما حققناه غير مرة على ان الجسم المعدوم ليس جسما كما ان الانسان المعدوم
ليس انسانا على ما عرفت ولا يصح اتصافه من الصفات بما هو معدوم فالحق كما مر غير مرة
ان الاتصاف انما كان يستدعي وجود الطرفين في ظرف الاتصاف فان الاتصاف بالصفة
المعدومة غير معقول سواء كانت الصفة ممكنة الوجود اولا ولا فرق في ذلك بين ان تكون
الصفة ممكنة معدومة او ممتنعة معدومة فالشائع التي يعرفون منها في الصفات المعدومة الممكنة
ككون الجسم ابيض بالبياض المعدوم قائمة في الممتنعات ايضا اذ لا يعقل ان يكون زيد في الخارج اعمى
بواسطة ثبوت العمى له فيه حتى يكون العمى الممتنع الوجود في الخارج ثابتا لزيد فيه ومعنى الاعمى
امر واحد يعبر عنه بالفارسية بكور لا انه ثبت له العمى كما تراه من اللغة قوله ما انتفى
عنه البياض في الواقع لم يكن من اقسام المتصف بالبياض في الواقع نفي امر لم [illegible] احد
فان ما ذكره هو الاتصاف الفرضي لا الاتصاف الواقعي ومعلوم ان فرض الصفة في شيء
يكفي في الاتصاف الفرضي من غير ريبة وليس معنى الاتصاف الفرضي الا ذلك وما ذكر من
ان الجسم المعدوم ليس جسما غير مسلم في الجسم المعدوم في الخارج الموجود في الذهن وتمامه
جعل ورتب عليه ان الاتصاف في الخارج يستدعي وجود الطرفين فيه غير مسلم فانا اذا جعلنا
معنى الاتصاف في الخارج وجدناه امرا يستدعي وجود الموصوف في الخارج وجود الموصوف
فيه كما مر مفصلا ومنشأ الاشتباه عدم التمييز بين الاتصاف في الخارج ووجود الاتصاف فيه
فان الثاني يقتضي وجود الطرفين دون الاول وقوله لا يعقل ان يكون زيد اعمى في الخارج
بواسطة ثبوت العمى له فيه حتى يكون العمى الممتنع الوجود في الخارج ثابتا له فيه غير مسلم كما ظهر من تعريف
الاتصاف في الخارج فان معناه ان زيدا بحسب وجوده في الخارج بحيث يصح انتزاع العمى عنه
قد فصلنا ذلك في بعض ما سلف تفصيلا اكثر من ذلك فذات الواجب
كما يقتضي وجوب نفسه ... قيل فيه بحث اذ قد عرفت ان ذات الواجب لا يجوز ان يقتضي وجوده بناء

على ان الشيء ما لم يكن موجودا لم يوجد فوجوده غير معلل بعلة لا ان علة وجوده ذاته
ولا يجوز ايضا ان يقتضي وجوده على تقدير ان يكون وجوبه موجودا في الخارج لان الشيء
ما لم يجب لم يوجد كما سيأتي فوجوب الشيء متقدم على ايجابه بل ارتفع اقتضاء
الذات وجود الوجوب ايضا وجود نفسه واشار بذلك الى ان نسبته الى وجود الوجوب
كنسبته الى وجوده فان كان ذلك بطريق صحيحا كان هذا بطريق صحيحا وان كان هذا
ممنوعا كان هذا ممنوعا على تقدير ان يكون الوجوب موجودا انما يتم الدليل على امتناع
اقتضاء الذات وجوب الوجود لو ثبت ان الاتصاف بالوجوب اعني الواجبية موقوف على وجود
الواجب او عين وجود الواجب اذ لو لم يثبت ذلك لجاز ان يتقدم واجبية الذات على وجوده
ويتأخر وجود الوجوب عن وجود الذات بان يتقدم اتصاف الذات بالوجوب على وجود
ويتقدم على وجود الوجوب وهذا القائل قد منع فيما سبق ان الاتصاف بالامر العيني يتوقف
على وجود ذلك الامر فلا يتم هذا الدليل بناء على هذا المنع والحق في الجواب ما قيل
في الحواشي الخفي بعد ما تقرر من ان وجود الواجب عينه عدم تمشي هذا الجواب كيف لو كان
الواجب علة لوجوبه لكان متقدما بالوجود على وجوبه ضرورة تقدم العلة بالوجود على وجود
المعلول ووجوبه وتفصيله انه حينئذ يكون الذات متقدمة بالوجوب على وجود الوجوب
ووجود الوجوب متقدم على اتصاف الذات به او موصلة على تقدير كونه من الامور العينية
فيكون اتصاف الذات بالوجوب متقدما على اتصافها بالوجوب بمراتب والمانع ان يمنع
تقدم وجود الصفة العينية على الاتصاف بها وعليه ان يثبت استلزام الاتصاف بها له
ولا يخفى الحق على المنصف واعترض عليه بان تأخر الاتصاف بالصفة عن وجودها ظاهر لتأخر النسبة
عن طرفيها ومعه غير مفيد وكون وجود الصفة في نفسه عين اتصاف الموصوف بها غير معقول
لان الاتصاف نسبة بينهما بخلاف وجود الصفة في نفسه وقد صرح فيما كتب على الحاشية الحق
قد علمت فيما سبق ان تأخر الاتصاف بالصفة عن وجودها في ظرف الاتصاف غير مسلم
بل وجود الاتصاف في ظرف متأخر عن وجود الطرفين فيه وليس معنى الاتصاف في الخارج
مثلا وجود ذلك الاتصاف في الخارج حتى يلزم تأخره عن وجود الطرفين فيه وقد مر تفصيله
وذلك مما حققه الاستاذ قدس سره في تصانيفه واما كون وجود الصفة في نفسه عين اتصاف
الموصوف بها فقد صرح الشيخ وغيره من القدماء حتى قال بهمنيار ان وجود الصورة في نفسها

هو موجود بالنسبة بل ذلك شائع في عبارات القوم والمناقشة التي اوردها انما
على ظاهر العبارة اذ غرض القوم ان نحو وجود الاعراض والصور هو نحو وجودها في غيرها
لا كوجود الامور المنسوبة الى غيرها كالمال مثلا فان وجوده في نفسه امر مغاير بالذات
لوجوده لرب المال ومتقدم عليه فوجد المال اولا ثم نسب الى غيره بالحصول له وليس كذلك الحال
في الاوصاف اذ ليس لسواد وجد اولا ثم تقوم بمعروضه بل معروضه انما تغاير وجوده بالاعتبار
فقط اذ ليس لهذا النحو من الوجود الا صلا ان قيام الاوصاف بمحالها مختص بنحو وجودها
بخلاف حصول سائر المنسوبات اليه كالمال لزيد فان وجود المنسوبات هناك في نفسها نحو
اخر مغاير لنحو وجودها لا بالنسبة الى الغير بل وجودها لا بالنسبة لها ليس وجودها في نفسها بل هو
نسبة متاخرة عن وجودها في نفسها فان المال وزيدا مثلا متشاركان في نحو الوجود وليس الوجود
في نفسه هو عين انتسابه الى صاحبه بل وجوده في نفسه متقدم عليه بخلاف زيد وشكله فان
نحو وجود الشكل انما هو وجود تابع لغيره في ذاته وامثال ذلك اعتبارات لطيفة قد حصلها
الحكماء وربما يحتاج فهمها الى لطف للنفس وتجردها عن العوائق   فان عدم المعلول الاول
ذكر في الحواشي ان ههنا بحثا وهو ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان
وجود الملزوم بدون اللازم وهو ينافي الملازمة بينهما والحل ان امكان الملزوم انما هو
بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس له اعني ذات الملزوم لا امكانه
بالقياس الى ذاته ولا يتوهم ان هذا قول بالامكان بالغير لان ذلك ان يحمله الغير بحيث يستوي
نسبة ذاته الى الطرفين وما نحن فيه هو امكانه بالقياس الى الغير لا امكانه في ذاته بسبب الغير
وشتان ما بينهما وقد نقل المصنف للاعتراض ذلك وخالف عادته ولم يتعرض عليه ثم نقل
عن بعض الفضلاء ان يسري ذلك ان المعلول الاول اذا اعتبر في نفسه فعدمه ممكن ولا يستلزم
عدم الواجب من هذه الحيثية وان اعتبر من حيث ان وجوده واجب بعلته فعدمه ممتنع ويستلزم
لعدمها لكن عدمه ليس ممكنا بالذات من هذه الحيثية حتى يلزم امكان لازمه ولم يتعرض على هذا ايضا
خرقا لعادته   في كلام البعض بحث اما في الاول فلانا لا نسلم انه اذا اعتبر في نفسه لا يلزم
عدم الواجب لانه ان كان المراد بذلك ان العقل اذا جرد النظر الى ذاته ولم يعتبر معه غيره
لم يجد فيه علاقة اللزوم فذلك لا ينافي استلزامه عدم الواجب بحسب نفس الامر وهو باق لا معنى
الاستلزام هو امتناع الانفكاك في التحقق ولا شك ان المعلول يمتنع الانفكاك عن علته

الموجبة فامكان الملزوم وامتناع اللازم بحسب نفس الامر لا يستدعي ما ذكره وان اراد انه
على هذا التقدير ليس يستلزم ماله في نفس الامر فلا يخفى بطلانه لانه معلول له والمعلول يستلزم العلة
قطعا واما في الثاني فلانا لا نسلم ان عدم المعلول الاول ليس ممكنا بالذات من هذه الحيثية
فان الامتناع بالغير لا ينافي الامكان بالذات والا لزم الانقلاب من الامكان الذاتي
الى الامتناع الذاتي وهو محال بديهة   والجواب ان اتصاف الذات بالصفة في الخارج
قلت في الحواشي قد مر في تحقيقه كلام ولا بأس بان نزيده بيانا فنقول لا ريب لعاقل
في ان الاتصاف ليس من الامور العينية الموجودة في الخارج فان الموجود في الخارج هو الجسم
مثلا ثم العقل اذا لاحظه بقوته المميزة وجد فيه جوهرا قائما بذاته وبياضا حالا فيه
النسبة الكائنة وليس في الخارج الا الجسم والبياض لكنهما في الخارج على وجه يصح للعقل الحكاية
عن حالهما بان يقول الجسم متصف بالبياض وليس في الخارج الا الجسم والبياض فمطابق
الحمل ومصداقه في قولك الجسم ابيض هو ذات الجسم والبياض الحال فيه دون البياض القائم
بغيره فانه لا مدخل له في مطابق هذا الحمل وقد يكون مطابق الحمل ومصداقه خصوصية الموضوع
من غير مداخلة امر اخر موجود معه في الخارج كقولك زيد انسان فان مطابق الحمل هناك
ذات زيد فان العقل ينتزع منه الانسان ويحمل عليه وكذا في سائر الذاتيات وقد يكون ذاته
مع امر مباين له كما في قوله السماء فوق الارض فان المصداق فيه هو الذات فقط بناء على عدم
تحقق الفوقية في الخارج وكذا في سائر الاضافات الاعتبارية الخارجية واما حمل العدميات
كما في زيد اعمى فان مطابق هذا الحمل هو وجود زيد في الخارج على وجه ليس يصحبه البصر وليس في الخارج
ههنا شيء هو زيد واعمى بل الموجود فيه هو زيد فقط الا ان العقل يحتاج في هذا الحمل الى ملاحظة امر
زائد عليه وهو البصر والمناسبة بينهما بعدم مصاحبته لزيد فهو من حيث انه ليس في الخارج الا الذات
الموضوع يشبه حمل الذاتيات ومن حيث انه يستدعي ملاحظة امر خارج عن الموضوع والمناسبة بينهما
يشبه حمل الاضافات فظهر ان مطابق الحكم الحملي قد يكون ذات الموضوع مع مبدا المحمول وقد يكون
ذات الموضوع فقط وقد يكون ذات الموضوع مع امر اخر مباين له ولذلك ترى الشيخ يعبر
عن الحكم بان يحدث في الذهن نسبة صورة الى الاشياء في انفسها بانها مطابقة لها
من غير تعيين تلك الاشياء المنسوب اليها ومن قال ان النسبة الذهنية مطابقة للنسبة الخارجية
فكلامه مأول بما ذكرنا او مردود واذا تحققت ذلك لم يبق لك ريب في ان اتصاف الذات بالصفة في الخارج

مثلا لا يستلزم وجود تلك الصفة في طرف الاتصاف ولا في ايستلزم وجود الموصوف فيه
نعم في ظرفه غير وجود الموصوف نظر واعترض عليه من وجوه منها انا لا نم ان النسبة بين الجسم
والبياض العام بتحصيل العقل وعمله اذ من البين ان البياض والجسم موجودان متغايران
ذاتا ووجودا في الخارج بينهما علاقة وارتباط فيه يعبر عنها تارة بالقيام وتارة بالحلول وتارة
بالاتصاف وان لم يكن عقل عاقل ولا ذهن ذاهن ثم لما اعترف بان العقل يحكي عن حالهما
في الخارج بكون الجسم متصفا بالبياض مباك فان كان تلك الحكاية صادقة كان متصفا في الخارج
ولا يكفي في صدق ذلك وجود الجسم والبياض في الخارج بلا علاقة بينهما فيه والا لصدق ان الرحى
متصف بالبياض في الخارج لوجود الرحى والبياض كليهما فيه وان لم يكن صادقا كان كذبا
من القول لا عبرة به ومنها انا لا نم ايضا ان مصداق حمل الانسان على زيد ومناط ذلك خصوصية
الموضوع بل مصداق ذلك ومناطه اتحاد الموضوع مع المحمول ذاتا ووجودا في نفس الامر
فان زيدا لما كان عين الانسان في الخارج ومتحدا معه ذاتا ووجودا يصدق حمله عليه ولهذا
صح حمله على كل ما هو كذلك كعمرو وخالد ولو فقد خصوصية زيد مثلا وكذا مصداق الحمل
في مثل السماء فوق الارض هو اتحاد السماء مع مفهوم فوق الارض ذاتا ووجودا حتى نعقل الاخر
بحملهما وكليهما لم يصدق السماء فوق الارض لا ذات السماء فقط كما حسبه والا لصدق
على التقدير المذكور انها فوق الارض ومن البين انه ليس كذلك وكذا مصداق الحمل
ومناطه في مثل زيد اعمى اتحاد زيد مع مفهوم الاعمى ذاتا ووجودا وكذا الحال في مثل الجسم ابيض
وبالجملة مصداق الحمل ومناطه اتحاد الموضوع مع المحمول في جميع الصور ولا يلزم شيء من الصور
المذكورة ان يكون الاتصاف بدون الصفة في ظرفه … من البين ان الحلول والقيام
وامثالهما اعتبارات عقلية لا تحقق لها في الخارج كيف ولو كان لها وجود فيه لكان حلولها
في محالها وهكذا الى ان … تسلسل وكونها محققة وان لم يكن عقل عاقل ولا ذهن ذاهن
انما يدل على كونها في نفس الامر وان كان في العقل وذلك لانها موجودة في العقل لكن لا باختراع العقل
بل انتزاعه اياها عما من شأنه انتزاعها منها ولا يدل وجودها في الخارج فان جميع مراتب الحلول
والقيام وغيرهما من النسب والاضافات كذلك مع استحالة وجودها في الخارج كما لا يخفى
لا يلزم من كون الحلول موجودا ان يكون حلول ذلك الحلول موجودا حتى يلزم التسلسل اذ لا يلزم
من وجود فرد من ماهية وجود جميع افراده لانا نقول لما كان البياض والجسم موجودان متغايران

في الخارج وذلك لا يستدعي عندك ان يكون بينهما علاقة وارتباط فيه ولو صح ما ذكرتم
لزم كون مراتب الحلول الى غير النهاية موجودة في الخارج بل … سعى كيف يشتبه ذلك
على من عرف الفرق بين الخارج ونفس الامر وان نفس الامر اعم من الخارج فهو او اعم
ان صدق الحكاية لا يستدعي وجود الاتصاف في الخارج بل الاتصاف في الخارج على ان يكون
الخارج ظرفا للاتصاف لا لوجوده كما مر مرارا اذ لو استدعى وجود الاتصاف فانما يستدعي
وجوده في نفس الامر ثم نقول له قد ذكرت سالفا ان اتصاف الماهية بالوجود بجعل العقل
واختراعه فان كان الحكم بهذا الاتصاف صادقا لزم وجود الماهية والوجود في الخارج بناء على ما
قررت لان هذا الحكم صادق ولو لم يكن عقل عاقل ولا ذهن ذاهن وان لم يكن صادقا كان
كذبا من القول لا عبرة به على ما ذكرت وظهر مما قررناه سقوط قوله لا يكفي في صدق ذلك
وجود الجسم والبياض في الخارج بل علاقة بينهما فيه اذ قد تبين انه يكفي وجود الجسم والبياض
الذي بينهما تلك العلاقة في نفس الامر وان لم يكن العلاقة موجودة في الخارج فلا يلزم كون الرحى
متصفا بالبياض اذ ليس بينه وبين البياض الرحى تلك العلاقة في نفس الامر ومن العجب ان عبارة
الحاشية صريحة فيما لا مجال لهذا الوهم فيه حيث قيل ان مطابق الحمل ومصداقه في قولك الجسم ابيض
سواد الجسم والبياض الحال فيه دون البياض القائم بغيره وكذا سقوط منع كون ذات زيد
مناط صدق الانسان … بانه اتحاده مع المحمول ولذلك يصح حمله على كل ما هو كذلك
كعمرو وخالد فان كون ذات زيد مثلا مناط صدق الانسان عليه لا ينافي كون ذات عمرو
وخالد ايضا مناط صدق الانسان عليهما فان ذكر زيد وجعل مناط صدق الانسان عليه
ذاته انما وقع بطريق التمثيل ولا شك ان ذات زيد مناط صدق الانسان عليه كما ان ذات عمرو
مناط صدق الانسان عليه ايضا وكما انه جعل مصداق الحمل فيه هو اتحاد ذات زيد مع الانسان
ولا يقدح في صدق حمله على عمرو وخالد مع فقد الاتحاد بزيد كذلك مصداق الحمل فيه هو ذات زيد
ولا يقدح فيه كون ذات عمرو وخالد كذلك فان ذات كل منهم مناط صدق المحمول عليه خصوصية
ذاته وكذا سقوط ما ذكره في قولنا السماء فوق الارض اذ المقصود انه ليس في الخارج الا ذات
السماء والارض دون الفوقية لان ذاتهما على اي وضع يعرض مصداق هذا الحكم ولا يلزم
منه ان يكون على تقدير التبدل مصداق الحكم ذلك وعبارة الحاشية ان مصداق الحكم فيه ذاتهما اي ذات
السماء والارض وهو قد صححه بذاتها ولذلك قال لا ذات السماء فقط كما حسبه وكذا سقوط

سقوط ما ذكره في زيد اعمى والجسم ابيض فان اتحاد زيد مع العمى والجسم مع الابيض ذاتا
ووجودا ان اريد به ان حقيقة زيد ومفهوم العمى واحد وحقيقة الجسم ومفهوم الابيض واحد
فهو غير معقول كيف والاعمى والابيض عرضيان خارجان عن ذات الموضوع والاتحاد
الحقيقي بين الشيء وعارضه محال وان اريد به ان بينهما علاقة اتحاد مثل اتحاد العارض مع المعروض
فكلامنا في تحقيق منشاء هذا الاتحاد ومثل ذلك لا يقال له الاتحاد ذاتا ووجودا فان ذات الشيء
مغاير لعوارضه كما تقرر في موضعه وجعل العارض متأخر عن جعل المعروض وموقوف عليه
فان العقل يحكم بان الثبوت مثلا وجد فصار ابيض فان وجود الابيض متأخر عن وجود الثبوت
ذاتا وربما تأخر عنه بالزمان وبالجملة ليس مصداق الحمل في جميع الصور هو الاتحاد ذاتا
ووجودا كما توهم بل مصداقه الاتحاد المطلق الذي منشاؤه ما فصلناه فما ذكرناه بالحقيقة تحقيق
منشاء الاتحاد الذي هو معنى هو هو فان هو هو جار في جميع صور الاتحاد كاتحاد معروضي عارض واحد
وعارض معروض واحد الى غير ذلك وليس معناه في جميع الصور هو الاتحاد ذاتا ووجودا كما
لا يرى الى قول المص بعد ذكر اقسام على هذا النحو قوله لانه صرح في منع الملازمة
قيل قال بعض الفضلاء معنى كلامهم على زعم هذا القائل ان المقدم اعني عدم الفرق ليس بحق
كما زعم المستدل بل الواقع هو الفرق بين نفي الامكان وهذا الفرق ليس مستلزم لثبوت
الامكان فلا يلزم المط فتامل وفيه بحث اذ المتبادر من متن الكتاب منع الملازمة
كما ذكره الشارح وما ذكره لا يدفع ايراد الشارح كما لا يخفى قد فصلنا الكلام
في هذا المقام في الحواشي وذكرنا ان الظاهر على هذا الوجه ان يقال فرق بين الامكان المنفي
ونفي الامكان انما يعرض ان الممكن بالذات قيل يمكن ان يقال وجه دلالة قول المص
ومعروضهما بالعرض منهما ممكن على الحصر انه قضية مهملة مستعملة في العلم وهي كلية حذف سورها تحقيقا
ومن ثم قيل مهملات العلوم كليات والكلية يدل على الانحصار انما يصح ذلك لو لم يجز ان يكون
مسائل العلوم قضايا جزئية وقد صرح الشيخ في الشفاء بخلافه نعم ذكر انها لا يكون قضايا شخصية
والا لزم توارد العلتين قيل توارد العلتين غير مسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان
الواجب علة لوجوبه وليس فليس قلت عليه انه حينئذ ما ذكره في قوة التوارد اذ المحذور
الذي يلزم من التوارد هو الاستغناء عن الشيء مع الاحتياج اليه وهذا المحذور بعينه لازم ههنا
ولا بعد في المسامحة في مثل ذلك بل نقول هذا المنع غير مضر لانه على تقدير كونه عين الذات كان

كان لزوم المحذور اظهر قيل فيه بحث اذ لزوم الاستغناء عن الشيء والاحتياج اليه
ممنوع فان من الجائز ان يكون الشيء بحيث اذا اخذ بذاته يحتاج له امر ويكون لغيره مدخل في ثبوت
هذا الامر له كالانسان فانه في حد ذاته جسم وللحيوان مدخل في ثبوت الجسم له كما حقق في موضعه
فلم لا يجوز ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل لا بد لنفيه من دليل على ان ما ذكره ان سلم يكون دليلا
اخر وذلك لا يدفع المنع على الدليل المذكور في الشرح لا يخفى سقوط هذا البحث اما اولا
فلان وجود الامر للشيء بالنظر الى ذات الشيء ينافي الاحتياج الى الغير فيه كما ان وجوب الاثر
بالنظر الى علته المستقلة ينافي الاحتياج الى غيرها كذلك ولو صح ما ذكره لتوجه مثله على تعدد
العلة المستقلة بطريق الاولى واما ثانيا فلان وجوب الجسم للانسان بالنظر الى ذاته
انما هو بمعنى ان ليس بخارج عن ذاته مدخل فيه لا بمعنى انه ليس لغيره اصلا فيه مدخل وكيف يكون
كذلك مع ثبوت الاحتياج الى الحيوان الذي هو غيره بحسب اعتراف وما نحن فيه هو الوجوب الذاتي
ولا يمكن ان يكون لغيره اصلا مدخل فيه فان مدخلية الغير مطلقا ينافي الوجوب بالذات
ثم لا يخفى انه ليس دليلا اخر بالحقيقة فان خلاصة الدليل هو لزوم اجتماع الاحتياج الى الشيء
مع الاستغناء عنه وذلك حاصل على تقدير المنع بل لزومه على هذا التقدير اظهر بعنى ما ذكره
في الواجب قيل يعد بدره هناك انه لو عرض للممتنع الوجوب بالغير يلزم كونه موجودا او معدوما
ولو عرض له الامتناع بالغير لزم توارد العلتين اعني الذات والغير على معلوم واحد شخصي هو
عدم ذلك الممتنع ولا يذهب عليك ان التوارد انما يلزم لو كان الممتنع علة لامتناعه وهو
السند ما ذكرنا في صدر البحث على انه قد سبق الجواب عنه ثم الاعتراض الذي اشار اليه انه
ذكره في صدر البحث هو ان الممتنع لا ذات له فليس الامتناع معللا بذاته ولكن بعد الجواب عنه
عنه على ما في السند تبرعا فنقول لا شك ان الامتناع وصف الممتنع فاما ان يكون معللا بذاته
او بغيره والاول يوجب التوارد والثاني يستلزم ان يكون له ذات ولا ذات له والحل ان المراد
باقتضاء الذات العدم كونه معدوما لا باقتضاء الغير كما اشرنا اليه في اقتضاء الذات الوجود
وذلك لا يقتضي ان يكون للممتنع ذات بل يتحقق باستثناء الذات واعترض عليه اما اولا فلان الامتناع
اذا كان وصفا للممتنع بلا شك فكيف يتصور ان يكون علته واما ثانيا فلعدم انحصار وصف الشيء
في القسمين المذكورين وهو ظاهر واما ثالثا فلان الامتناع انما يحتاج الى علة لو كان امرا
واقعيا في نفس الامر واما اذا كان امرا عقليا انتزاعيا فلا يحتاج اليه فان مبدأه الاستغناء

قد يكون امرا واقعا في نفس الامر كالسواد للاسود والحركة للمتحرك وقد يكون امرا اعتباريا
انتزاعيا غير واقع في نفس الامر كالوجود للموجود والامكان للممكن والامتناع للممتنع واشار
في الجواب السابق الى بعض اغنه انفا مما ذكره في قوة التوارد وقد مر ان هذا الجواب لا يكون
صوابا   اما الاول فجوابه ان الوجوب والوجود وصف للواجب فلا شك في منعهم
بخلوهما عن ذاته ولئن فرضنا انه لا يتصور ان يكون عين ذاته فلا دخل في ذكره ويلاحظ
ذلك ظاهر جاز على السنة القوم في الواجب صفاته واما ثانيا فلان المراد
من عين الذات اعم من الذات لزوم المحذور المذكور على تقدير المنع واما ثالثا فلان
لان الاتصاف بالامور الاعتبارية كالوجود وغيره لابد له من علة مرتبة يعم ما لم يكن تلك الامور
موجودة في الخارج لم يحتج الى علة توجدها فيه وقد علمت ان الجواب السابق سالم عما اورده عليه
وفيه بحث لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير ملت عليه
في الحواشي ظاهر ان مراده انه على تقدير انتفاء الغير يرتفع الامكان وقيل هذه المسامحة ليس غريزا
في كلامهم قيل عليه فيه بحث لاحتمال ان يكون انتفاء ذلك الغير مستلزما لامر اخر هو ارتفاع
الامكان عن الممكن   المحذور وهو ان يزول ما بالذات بارتفاع الغير ولا يندفع ذلك
لجواز ان يكون انتفاء ذلك الغير مستلزما لامر اخر وهو ظاهر ارتفاع الامكان عن الممكن
ثم قيل لك ان يقول كان الواجب بالذات اما اذا اعتبر انه من غير التفات الى امر كان
نسبة الوجود اليه بالوجوب والواجب بالغير اذا اعتبر منتسبا الى غيره كان كذلك فاذا قطع النظر
عن الغير ونسب الوجود اليه وحده ارتفع الوجوب وكان النسبة بالامكان كذلك الممكن
بالذات اما اذا اعتبر انه من غير التفات الى شيء اخر كان نسبة الوجود اليه بالامكان
والممكن بالغير اما اذا اعتبر منتسبا الى غيره كان كذلك واذا قطع النظر عن ذلك الغير عند نسبة الوجود
اليه اي نسبة الوجود اليه لا انه منتسبا الى غيره ارتفع الامكان اذا السبب منتسبا الى ذلك الغير
لا انه مع ترك المقايسة لكن الامكان ثابت للممكن اذا اعتبر ذاته والا يلزم الانقلاب
وعلى هذا يسقط النظر كما لا يخفى وقد علمت مما بين انه لا يلزم من قطع النظر عن الغير
ارتفاع ما بالقياس اليه في الواقع مثلا لا يلزم من قطع النظر عن ابن بكر ارتفاع الابوة
عن زيد في الواقع قوله اذ الثابت بالقياس الى الغير في نفس الامر لا ينتفي بترك المقايسة
ثم كما جرى في المثال يعم الثابت بالقياس الى الغير لا يرتفع بحسب نفس الامر مع ترك المقايسة

وهو ظاهر كما مر في المثال نعم انما يلزم ارتفاعه على فرض انتفاء الغير لا بمجرد قطع النظر
عنه لا يقال اذا قطع النظر عن الغير لا يكون ما بالقياس اليه بحسب ملاحظة العقل ثابتا فيرتفع
الامكان مع قطع النظر عن الغير بحسب هذا النظر فيتحقق الوجوب او الامتناع لانا نقول
اذا قطع النظر عن الغير لا يكون واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا بحسب هذا النظر كما ان الماهية لا تكون
من حيث هي واحدا ولا كثيرا ولا موجودا ولا معدوما مع ان ما ذكره المحشي انما يتمشى صورته
اذا اريد بالامكان الغيري الامكان بالقياس الى الغير اما اذا اريد به ان يقتضي الغير تساوي
نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلا مجال لما توهمه وهو ظاهر واعترض عليه بان ما ذكره المحشي
لا يتوقف على ارتفاع الامكان في الواقع حتى يرد عليه انه لا يرتفع فيه مع قطع النظر
عن علته بل يكفي فيه انه غير عارض للمفهوم عند اخذه بذاته بلا احد امر معه وذلك لان
تقسيم المفهوم الى الاقسام الثلاثة بحسب حاله عند نسبة الوجود اليه في هذه المرتبة لا نسبة الوجود
اليه في نفس الامر اما الوجوب والامتناع ليس الا بناء على امتناع خلوه عن الوجود
والعدم فيها فان كان موجودا كان نسبة الوجود اليه حينئذ بالوجوب وان كان معدوما كان نسبته اليه
بالامتناع كما حقق في موضعه ولما نسب الوجود اليه في هذه المرتبة وهو فيها عار عن جميع
ما بالغير له بناء على ما تقرر من ان الماهية من حيث هي ليست الا هي فيكون عاريا عن الامكان
على تقدير ان يكون بالغير كما انه عار عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير فيها فهو اذن عند
نسبة الوجود اليه في هذه المرتبة اما واجب بالذات او ممتنع بالذات او يلزم الانقلاب
لانا نمنع ان خلوه في هذه المرتبة من الامكان يستلزم كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات
الا ترى ان الممكن اذا جرد النظر الى ذاته ليس ممكنا ولا واجبا ولا ممتنعا كما اعترف به
ثم حاصل ما ذكره ان الامكان لما كان بالغير فاذا قطع النظر عن ذلك الغير كان منتفيا
في هذا النظر بالوجوب او الامتناع ولا يخفى سقوطه اذ الماهية من حيث هي ليس الا هي فالانتفاء
في هذا النظر وهذه المرتبة واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا كما اعترف به سواء كانت النسبة مستندة
الى الذات او الى الغير ولئن سلمنا انه في هذا النظر يكون واجبا او ممتنعا فلا نسلم انه يلزم الانقلاب
المستحيل لان ذلك انما هو ان يصير الممكن واجبا او ممتنعا بحسب الواقع لا بحسب النظر ومعلوم
انه لا يصير الممكن بذلك النظر واجبا او ممتنعا بحسب الواقع ولو كان حكم المرتبة حكم نفس الامر يكون
ما هو محال لا في نفس الامر محالا بحسب النظر لكان خلو الماهية في حد ذاتها عن الوجود والعدم مستحيلا

لا يستلزم كونها لا موجودا ولا معدوما غير تجريد النظر الى ذاته وذلك ظاهر لا سترة فيه
والا لتوارد علتان على معلول واحد شخصي قلت علة في الحواشي لم لا يجوز ان يكون
استقلال الذات في علية الاستواء بل اصل عليته مشروطا بانتفاء الغير فاذا وجد ذلك
الغير لم يكن علة مستقلة بل لم يكن علة اصلا فلا يلزم توارد علتين مستقلتين كما في اعدام اجزاء
المركب فان كلا منها علة مستقلة عند الانفراد واذا اجتمع عدة منها لم يبق استقلال الآحاد
فان قيل ح لا يكون ممكنا ذاتيا لان امكانه مستند تارة الى ذاته بشرط انتفاء الغير واخرى
الى الغير وحده فلا بد ان يكون للغير مدخل في امكانه واذا لم يكن ممكنا ذاتيا كان اما واجبا
بالذات او ممتنعا بالذات وقد سبق بطلانهما وانما الكلام في الممكن الذاتي لا يقال انتفاء
شرط لكون الذات علة تامة للامكان لا لنفس الامكان فانه يتحقق سواء وجد الغير
او انتفى فنسبته الى الوجود وعدمه على السواء فلا يتوقف على شيء منهما لانا نقول اذا لم يكن
للغير وجودا وعدما مدخل في علية الامكان كان الذات مطلقا علة تامة فلا يكون العلة التامة
مشروطا بعدمه وهو ظاهر والا فلا يكون ممكنا بالغير اذ لا مدخل للغير في امكانه ومن ههنا
يلوح ان ما قيل في الاعدام ليس كذلك بل الحق ان علة عدم المعلول عدم احد علله وهو امر
واحد لا تعدد فيه بحسب نفسه وان تعدد افراده لكنها ليست عللا بخصوصها بل العلة هي القدر المشترك
قلت ان اريد بالممكن الذاتي ما ليس ضروري الوجود لذاته ولا ضروري العدم لذاته
فهو اعم من ان يكون انتفاء الضرورة الذاتية معلولا لذاته او لغيره فعلى تقدير ان يكون معلولا
لغيره لا يلزم الانقلاب لانه ليس داخلا في الواجب لذاته والممتنع لذاته وانما يلزم ان لو كان
ان الشيء لا بد ان يكون احد طرفي النسبة ضروريا له بحسب ذاته او يكون ذاته علة لسلب الضرورة
الذاتية وهو ممنوع لجواز ان يكون انتفاء الضرورة الذاتية معلولا لغيره وان اريد بالممكن الذاتي
ما يكون ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية من الطرفين اختل حصر المواد في الثلث اذ نحصر حينئذ
الشيء اما ان يكون وجوده ضروريا له بحسب ذاته او عدمه ضروريا له كذلك او ذاته علة لسلب الضرورتين
الذاتيتين ولا شك في تجويز العقل ان يكون سلب الضرورتين معلولا لغيره ومن ههنا يعلم انه يمكن
ان يمنع استحالة لزوم توارد العلتين اذ لم يثبت بعد كون الذات علة ويمكن ان يقال انه لو كان
الامكان معلولا لغيره لكان هو بحسب ذاته جائزا ان يكون ممكنا وان يكون واجبا لذاته
او ممتنعا لذاته وهو محال لان امكان كون الشيء واجبا لذاته او ممتنعا لذاته مستلزم على …

ذاته يكون على تقدير عدم تأثير الغير فيه واجبا لذاته وكلاهما محال لان سلب تأثير الغير
فيه امر مغاير لذاته ولا معنى لكون الشيء ان يسلب غيره واجبا لذاته او ممتنعا لذاته والا لصح علية
اما اولا فلان السؤال ساقط بناء على ان المقسم في هذه الاقسام الثلثة هو المفهوم المأخوذ
من غير اعتبار امر اخر فهو في هذه المرتبة اذا نسب الوجود اليه فاما ان يجب له او يمتنع او لا هذا ولا ذاك
فهذه الاحوال الثلث حاصل للمفهوم في هذه المرتبة ولا خفاء في ان الحال التي يكون له في هذه المرتبة
لا يكون لغيره مدخل فيه فان كان للغير مدخل في امكان شيء فهو في مرتبة اخرى فهو في هذه المرتبة
ان كان واجبا او ممتنعا يلزم الانقلاب او ممكنا يلزم تحصيل الحاصل وان يكون له امكانان وهو
غير معقول كما قرره الشارح واما ثانيا فلان ما حسبه انه الحق من ان العلة التامة لعدم المركب
هو عدم احد اجزائه بط قطعا لان عدم الاجزاء امر عام مشترك يتحقق كل فرد من افراده
ويرتفع بارتفاع كل منها فلو كان علة تامة لعدم المركب لزم ان يتكرر عدم المركب بتكرره
تحققا وارتفاعا لوجوب تكرر المعلول عند تكرر علته التامة فاذا عدم جزء من المركب تحقق عدم احد الاجزاء
في ضمنه فيتحقق معلوله وهو عدم المركب ثم اذا عدم جزء اخر منه تحقق عدم الاجزاء في ضمنه
فيتحقق معلوله وهو عدم المركب ثم اذا عدم جزء اخر منه ايضا فلو كان علة تامة لعدم المركب
لزم ان يتحقق عدم المركب مرة اخرى ايضا واذا ارتفع عدم احد الاجزاء بوجود واحد
منها لزم ارتفاع عدم المركب وذلك بوجود المركب واذا ارتفع عدم بوجود جزء
اخرى لزم ارتفاع عدم المركب مرة اخرى وذلك بوجود مرة ثانية هذا خلف واما ثالثا
فلان الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان الامكان معلولا لغيره لكان هو بحسب ذاته جائزا
ان يكون ممكنا وان يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته ولم لا يجوز ان يمتنع كونه واجبا
ذاتيا او ممتنعا ذاتيا لا بد لبيان ذلك من دليل قاطع هذا الكلام ساقط لوجوه
الاول ان ما ذكره لو تم لكان دليلا اخر لا يندفع به المنع عن المقدمة المذكورة في الدليل
الثاني كما لا يخفى الثاني ان العلة التامة لعدم المركب اذا كان عدم جزء من اجزائه بذلك الجزء
لا تعدد فيه بل هو محفوظ في انتفاء كل جزء والتعدد في اعدام خصوصيات الاجزاء وهي ليست
عللا اصلا بل العلة هو القدر المشترك من غير مدخل للخصوصيات فاذا عدم جزء المركب تحقق
العلة التامة لعدم المركب ثم اذا عدم جزء اخر لم يتعدد العلة التامة بذلك اذ العلة هو العام
المحفوظ في الصورتين فلا يلزم عدم تكرار المركب اصلا اذ التعدد انما وقع فيما لا مدخل له في العلية

وهذا كما ان علة الهيولى هو المجموع الذي يشتمل على صورة ما فاذا تحقق معينه كالصورة
المائية مثلا تحقق ذلك المجموع فتحقق الهيولى ثم اذا ازال تلك الصورة وحدثت صورة اخرى
كالهوائية مثلا لا يلزم من زوال الصورة الاولى انتفاء الهيولى ولا من حدوث الصورة الثانية
تحقق الهيولى مرة اخرى لان … هو الطبيعة المحفوظة في الصورتين وهي باقية من غير تبدل
وتغير اما التبدل والتغير فيما هو خارج عن العلة فكانه ذهل عما ذكرت من ان امر واحد لا تعدد
فيه بحسب … وان تعدد افراده لكنها ليست عللا بخصوصها بل العلة هي القدر المشترك فانه
لو لاحظ ذلك حق الملاحظة لم تعرض له هذه الشبهة الثالث انا لو سلمنا ان العلة التامة
يتكرر في هذه الصورة فلا نسلم ما ذكره من لزوم تكرر المركب بتكرره جمعا وارتفاعا وذلك
لان تاثير العلة في اتصاف الماهية بوصف موقوف على امكان ذلك الاتصاف وهذا الامكان
معتبر من جانب المعلول كما هو المشهور وليس جزءا من العلة التامة ولا شك ان اتصاف المعدوم
بالعدم مرة اخرى غير ممكن وكذا اتصافه بالوجود بعد العدم فلا يلزم التكرر الذي ادعاه اصلا
الرابع ان منع الملازمة المذكورة ساقط جدا ضرورة انه اذا كان الامكان معلولا للغير
فعلى تقدير انتفاء ذلك الغير لا يكون ممكنا كان اما واجبا او ممتنعا
ضرورة لان سلب الامكان هو سلب سلب ضرورة الوجود والعدم وانتفاء سلب ضرورة
الوجود والعدم انما يتحقق بضرورة الوجود او بتحقق ضرورة العدم وعلى الاول يكون واجبا
وعلى الثاني ممتنعا فكون الامكان معلول الغير يستلزم ان يكون سلب كونه ممكنا جائزا بالنظر
الى ذاته وجواز سلبه بالنظر الى ذاته يستلزم جواز كونه واجبا او ممتنعا لان سلب الضرورة
يستلزم جواز الضرورة وهو اما ضرورة الوجوب او ضرورة العدم وهو الامتناع وذلك ظاهر
بحيث لا يحتاج الى بيان ثم ذكر في الحواشي ان … ان المص بعد ما حقق ان الشيء
قد يكون واجبا بغيره او ممتنعا بغيره مع انه ليس كذلك بحسب الذات … ان سلب ذلك لا يجوز
في الامكان بان يكون يشترط كونه على حال من الاحوال ممكنا وبدونه ممتنعا او واجبا
على قياس كون الشيء بشرط مقارنة وجود العلة او انتفائها واجبا او ممتنعا وبدونه ممكنا
ولا خفاء في انتفاء الامكان الغيري على هذا الوجه فان ما يعرض كونه بشرط ما ممكنا لا بد ان يكون
ممكنا في ذاته اذ لو لم يكن ممكنا في ذاته لم يكن بحسب حال من احواله ممكنا والا لزم الانقلاب
فان قلت اذا اعتبر الواجب من حيث الاضافة الى ممكن لكونه مبدا لزيد مثلا كان بهذا الاعتبار

ممكنا

ب

ممكنا مع انه واجب بذاته فقد تحقق الامكان بالغير في الواجب بالذات على منوال الوجوب
والامتناع بالغير في الممكن بالذات قلت ما يجب للواجب بالذات هو وجود ذاته ومع بهذا
الاعتبار وجود ذاته باق على وجوبه الذاتي فان الواجب من هذه الحيثية يجب وجود ذاته
لذاته نعم لا يجب وجود ذاته المقيدة به وهو غير واجب بذاته فما هو واجب بذاته لم
يصر ممكنا بالغير بخلاف الممكن اذا صار واجبا او ممتنعا بالغير فان الممكن الماخوذ مع وجود العلة
مثلا يجب وجود ذاته وهو ممكن بذاته واجبا او ممتنعا بغيره مثل فيه يجب ادخول المص
ولا يحمل بالغير بدل على انتفاء الممكن بالغير مطلقا وهو حق كما هو لا على انتفاء الممكن بالغير
بكون ذلك الممكن بلا ذلك الغير واجبا او ممتنعا كما حمل هذا القائل الكلام عليه من البين
انه اذا كان الامكان معلول الغير لا يكون ذلك الشيء بلا ذلك الغير ممكنا فيكون اما واجبا
او ممتنعا لانتفاء القسم الرابع فليس فيما ذكرته تخصيص للمدعى بالحصة لان لا احتمال للقائل
لما ذكره انما هو كونه ممكنا بذاته وبواسطة الغير ايضا وهو ظاهر البطلان فلا التفات اليه
مع انه معلوم بالمقايسة الى الوجوب والامتناع وما ذكرناه فلا يعرف بالمقايسة قوله واعلم
انه ان اريد بالامكان بالغير الى قال اعلم ان الشارح لما فسر الوجوب بالذات باقتضاء الذات
الوجود فما فسر الوجوب بالغير باقتضاء الغير الوجوب وفسر الامكان بالغير قياسا عليه
بعدم اقتضاء الغير الوجود ولا العدم ونفى على هذا التفسير كون الممكن بالغير معرضا على
ولا ممكن بالغير والحق كما سمعت غير مرة ان الوجوب بالذات كون الشيء بحيث اذا اخذ بذاته
من غير التفات الى غيره يجب الوجود والوجوب بالغير كونه بحيث اذا اخذ مع غيره يجب له
لذلك اشار المص الى هذا المعنى بقوله وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر الى الماهية نعني
الماهية … بالغير وبعض الامكان قياسا عليه هو كون الشيء بحيث اذا اخذ مع غيره
لا يجب له الوجود ولا العدم ولا يخفى انه لا بد ان يكون للغير دخل في الماخوذ معه والا لكان
الغير اجنبيا وذلك … احد الغير او لم ياخذ اذ المقصود هذا فنقول لا يجوز ان يكون شيء
من المفهومات ممكنا بالغير اما الواجب بالذات فلانه اذا اخذ الواجب بالذات مع غيره لم يجب له
الوجود كان ذلك الغير منافيا فيكون عدمه وهو ارتفاع المانع علة له في الجملة واذا اخذ
مع عدم الغير ولم يجب له الوجود كان وجود الغير علة لوجوده بوجه ما هف واما الممتنع
بالذات فلمثل ما ذكرناه في الواجب واما الممكن بالذات فلانه لو كان ممكنا بالغير لكان

الفاعل

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بعنبر زاده
وكفى عنه ١١٧٥

للغير دخل في امكانه فلا يكون في حد ذاته بلا اخذ غيره معه ممكن فهو في هذه المرتبة عنده
الوجود اليه اما واجب بالذات او ممتنع بالذات فلا يصير ممكنا بالغير لما عرف انفا
فيه اشياء الاول ان قياس الامكان بالغير على الوجوب بالغير بالتفسير الذي ذكره الشارح
يقتضي ان يكون الامكان بالغير اقتضاء الغير الامكان لا عدم اقتضاء الغير الوجود والعدم
كما ذكره فان الواجب بالغير والممتنع بالغير ما هو بسبب الغير واجب او ممتنع فان الممكن
بالغير على هذا القياس ما هو بسبب الغير ممكن وذلك كما ترى ان الامكان بالغير على التفسير الذي
ذكره اخرا لا يقتضي ان يكون لذلك الغير مدخل في وجوده او عدمه لانه على هذا التفسير
يصدق بدون تلك المدخلية الا يرى ان كل ممكن اذا اخذ مع ما ليس علة لوجوده
ولا لعدمه يصدق عليه انه لا يجب له الوجود ولا العدم الثالث انه لا حاجة في نفي الممكن
بالغير بهذا المعنى الى المقدمات التي ذكرها بل يكفي ان يقال في الواجب بالذات والممتنع بالذات
بالغير يستلزم زوالها بالذات وفي الممكن انه يستلزم اما اجتماع العلتين
المستقلتين على معلول واحد او ان يكون له امكان قوله عند اعتبار ما مما الخ فلقد
في الحواشي فيه بحث لانه قد صرح ههنا بان الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير لا بكونه
انه يستلزم الواجب بالذات اليه اذا اخذ مع الوجود وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله لا يخفى
فيه نقله فيلزم ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهو ينافي قوله ومعروض
الغير منهما ممكن فلا بد من تخصيص ما بالغير الذي هو اما مطلقا او حسب حكم باستلزامه للامكان
والتباين الظاهر كيف لا والا لاحق لو لم يكن بالغير وظاهر انه ليس بالذات لزم الواسطة بين الذاتي
والغيري فلا تحتمه بحث لان ما ذكره المص ههنا ليس اشارة الى الوجوب بشرط المحمول كما
بل اشارة الى كيفية عروض الوجوب بالغير والى ان معروضه ماذا ومعروض الامكان ماذا
ليس انهما مختلفان ويكون توطئة لقوله ولا منافاة بين الامكان الذاتي والغيري فان الوجوب
بالغير يعرض بعد نسبة الوجود الى المفهوم المأخوذ بذاته من غير ان اخذ معه شيء وعروض
عند اخذ عدم العلة مع المفهوم فمعروض الامكان هو نفس ذات الشيء من غير اخذ علة
معه ومعروض الوجوب بالغير هو ذات الشيء المأخوذ مع علته انكار كونه ما ذكره
المص اشارة الى الوجوب بشرط المحمول مكابرة فان هذه العبارة صريح في انه عند اعتبار
ثبت الوجوب بالغير فيعرف ان الغرض ههنا ما يكون توطئة لنفي المنافاة لكن الفاضل المحشي

فما ذكره وقد صرح بذلك مرة اخرى بقوله لا يخفى عليه فيه فعله فكيف يصح هذا الانكار
يعني ان الامكان انما يعرض لخ قيل لا يخفى على المصنف ان هذا التفسير لا يلائم
ما ذكره المص ههنا اذ ليس فيه اشارة الى الضرورة بشرط المحمول ولا الى انقسام الوجوب
الى السابق واللاحق وتفسير المص اليهما بعد ذلك لا يخفى على المصنف ان ما ذكره الشارح
ههنا تفصيل ما اجمله المص وهكذا شأن الشرح بالنسبة الى المتن فحمل التقصير على الشارح ههنا قصور
هذا مخالف لما تقرر ان وجود الشيء قيل هذا هو الحق لما تقرر عند المتأخرين من ان
وجود شيء لاخر في الخارج لا يقتضي وجود الثابت له لان وجود الشيء لاخر نسبة بينهما فيكون
في الخارج ولا يكون احد طرفيها فيه وقد نقلناه في الحواشي السابقة من كتاب التحصيل وقد
بلغ الى ممن سمع من العلامة المحقق الشريف قدس سره ان النسبة في الخارج بدون احد طرفيها
فيه وان كانت مستبعدة غاية الاستبعاد ولكنها بالزامه حيث يعلم قطعا ان مثل قولك
زيد اعمى في الخارج صادق ويعني بالاعمى ما ثبت له العمى ولا شك ان العمى معدوم في الخارج
والجواب ما فصلناه من ان ليس معنى الاعمى ما ثبت له العمى كما حسبه ارباب اللغة بل معناه
امر ليس منه هذا التفصيل ويعبر عنه بالفارسية بكور مدار شبهة عدم الفرق بين النسبة
الخارجية والنسبة الموجودة في الخارجية فان وجود النسبة في الخارج مستلزم لوجود طرفيها
دون النسبة الى الخارج ظرف لنفسها ولا وجود لها في الخارج بل انما يستلزم وجود المثبت له
بناء على ان معنى كون الخارج ظرفا لنفس النسبة ان تلك النسبة منتزعة من الموضوع بحسب وجوده
الخارجي فمصداق الحكم بها الموضوع باعتبار هذا الوجود فلا محالة يقتضي وجود المثبت له وقد اشار
الى ذلك الاستاد المحقق قدس سره في مواضع من تصانيفه وقد فصلناه في حواشينا
وتعليقاتنا وما ذكر في التحصيل والشفاء هو ان المعدوم المطلق الذي لا وجود له في نفسه
اصلا يستحيل ان يكون ثابتا لغيره وذلك بين ولا يلزم منه ان يكون الثابت لغيره في الخارج
ثابتا في نفسه في الخارج وما نقله عن بعض تلامذة الاستاد لا يعول عليه فانه لم يسمع
بنفسه من المنقول عنه فاني قد صحبته كثيرا وكانوا ينقلون عنه خلاف
ذلك وكيف يصح هذا النقل عنه قدس سره مع انه يكرر في كتبه الفرق بين ما يكون في الخارج ظرفا لنفسه
وما يكون ظرفا لوجوده فان الثاني موجود في الخارج ولا يلزم ان يكون الاول كذلك اي اضطرار
في ذلك مع ما ذكرناه مفصلا ولعمري ان هذا النقل مما يشهد بوضعه ركاكة اسلوبه على ما لا يخفى

ثم نقل المعترض عن بعض الافاضل انه قال لا يقال هذا المخالف لما اشتهر في السنة القوم
من ان ثبوت شيء لشيء في الخارج يقتضي ثبوت المثبت له في الخارج دون ثبوت الثابت
بل يجوز ذلك مع امتناع الثابت ولا شك ان الثبوت هو الوجود فاذا لم يلزم وجود الثابت
في ثبوته لغيره بل جاز مع امتناعه لم يلزم من امكانه وجود الصفة لغيره امكان وجودها في نفسها
لانا نقول ليس المراد بما ذكر الوجود الحقيقي بل مجرد الاتصاف وكلامنا في الوجود الحقيقي وكل موجود
لغيره وجودا حقيقيا منحصر في الصورة والاعراض كما يدل عليه كلامه وكلاهما موجودان
في حد ذاته بلا ارتياب واعترض عليه بانهم قد ادعوا ان العمى الممتنع الوجود في الخارج ثابت
لزيد مثلا كما ثبت الحركة في الخارج ولم يريدوا بالثبوت الا المعنى البديهي المسمى بالوجود وليس الكلام
الا في هذا المعنى ولم يقسم هذا المعنى الى الحقيقي وغير الحقيقي فان اراد بالوجود الغير الحقيقي الرابط
بين الشيئين هذا المعنى فهو فرع الطرفين كما بيناه وان اراد به معنى اخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله
الظاهر ان القائل اراد بالوجود الحقيقي الوجود الخارجي وبالوجود الغير الحقيقي ما عداه
كما هو حال الصفات الاعتبارية المنتزعة فان ثبوتها لموصوفاتها يرجع الى صحة انتزاعها منها
كما اشرنا اليه سابقا ولا يخفى ان دعوى ثبوت العمى بالنحو الاخير لا بالنحو الاول وقد علمت ان
الثبوت بهذا النحو لا يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف هذا ويمكن ان يقال مراد المعترض
بالعروض اعم من العروض الحقيقي والعروض بالنحو الاول لا الاخر فان كلا النحوين يستلزم وجود العارض
في نفسه بحسب نفس الامر كما اشرنا الى مراد الشيخ فيما نقل عنه سابقا ولا يلزم منه وجوده في ظرف
الاتصاف كما فصلناه مرارا   ما يكون ممكن الوجود لشيء اخر على اي نحو كان قيل لو كان
الحلول على نحوين احدهما حلول الاعراض والصور والثاني نحو اخر لاستقام هذا الجواب لكن ذلك
ظاهر بل الظاهر انه لو كان لغير الاعراض والصور حلول لكان حلوله على نحو حلولها
حلول الصور والاعراض انما يتحقق باتصافها الى محالها بحسب الوجود الخارجي فان السواد مثلا
موجود في الخارج بوجود مغاير لوجود معروضه وكذا الصورة بالنسبة الى الهيولى على ما سمعته
الى الكسية في موضع متسق واما حلول الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج كالالتحاء
والاستقامة فيرجع الى صحة انتزاعها من موصوفاتها فان قلت فليس فيها حلول حقيقة اذ الحلول
على ما فسروه هو الاختصاص الناعت وذلك لا يتصور في الامور التي لا وجود لها في الخارج قلت
ممنوع فان الاختصاص الناعت قد يكون بوجود الناعت في طرف الاتصاف كالصور والاعراض

وقد يكون الموصوف بحيث يصح انتزاع الوصف منه فان العقل بمعونة الوهم اذا ادرك
الالتحاء والاستقامة من خط يحاذي بك ما لحظ متصف بهما وانهما ناعتان له فان الالتحاء
المدرك بالوهم مثلا بالقياس الى الخط من حيث كونه وصفا له شان السواد المدرك بالبصر
مثلا بالقياس الى الجسم في كونه مختصا به ناعتا له ليس من شرط شان الاختصاص الناعت
وجود الناعت في الخارج بل يكفي فيه الوجود في نفس الامر ولا ريب في وجود مثل الاستقامة
والالتحاء في نفس الامر ولا في كونه مختصا لموصوفه ناعتا له بحسب نفس الامر بل الذي يظهر
من كلام القدماء ادراج امثالها في الاعراض حتى ان الشيخ في التعليقات اطلق العرض على الوجود
ولذلك قسموا الكم الى المتصل والمنفصل مع ان المنفصل هو الكثرة لا وجود له في الخارج وكذا
الحال في كثير من المقولات حيث عدوا من اقسامها ما لا وجود له في الخارج   فيقتضي
ان يكون الامكان علة للافتقار قيل عليه غير مسلم اذ كما ان العلم بامكان الشيء يستلزم العلم بافتقاره
الى المؤثر يستلزم العلم بامكانه ضرورة ان المفتقر الى المؤثر لا يكون واجبا ولا ممتنعا فلو اقتضى
استلزام العلم المذكور العلية كما ادعاه يلزم ان يكون الافتقار علة للامكان ايضا فيكون
كل منهما علة للاخر هف   ذكرت في بحث العوام انه قد ذكر الامام ذلك واجاب عنه بان العلم
بوجود المعلول لا يستلزم العلم بوجود علة معينة بل على وجود علة ما وبان كون الامكان
معلول الافتقار بين البطلان واعترض عليه بانا لا نم ان ما ذكره الشارح ذلك كيف ولو كان
ذلك لصح ان يجاب عن ذلك وانما اجاب الشارح عما ذكره ولا خفاء في عدم صحته واما كون
الامكان معلول الافتقار ظاهر البطلان فلا يقتضي صحة هذا الاستدلال بل يصح ان يجعل وجها
دالا على بطلان هذا الاستدلال المذكور اذ صحة هذا الاستدلال يقتضي ان يكون الافتقار علة
للامكان لما بينا المانع فلو كانت العلة المذكورة ظاهر البطلان كان الاستدلال المذكور
باطلا   ذكرت ان هذا السؤال ماخوذ من كلام الشارح وليس من خصائصه
فان الشارح ذكر السؤال ان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة او بمعلول اخر وهذا القائل خص
من بين المعلولات التي يستلزم العلم بها العلم بالعلة الافتقار والامكان واما صحة جوابه
وعدم صحته   من عهدته اذ ليس المقصود الا انه ماخوذ من كلام الشارح فانه كان ينبغي
في رسم البحث ان يورد السؤال على جواب الشارح كما ذكرته في الحواشي او وردت عليه انه ان اراد
ان استلزام العلم بالمعلول لعلته ليس كليا بل في بعض المواد فمسلم لكنه لا يجدي في المطلوب

لجواز ان يكون بعض المعلولات بخصوصه مستلزما للعلة المعينة ويكون الامكان من هذا القبيل
وان اراد انه لا شيء من المعلولات يستلزم العلم بها العلم بالعلة المعينة فممنوع لا بد له من بيان
واعترض عليه بانه لو كان الامكان من هذا القبيل لكان الافتقار عليه للامكان ضروريا وهو
البطلان كما نص عليه الشارح   بطلان علية الافتقار للامكان لا يدفع الايراد
على هذا الاسلوب كما لا يخفى ثم نقل عن بعض الفضلاء انه اعترض على الدليل المذكور بانا نجزم بعد الحكم
الذي انعدم الجزئين معا بالجزم بعدم واحد وعلى مقتضى ما ذكره من الدليل يلزم ان يكون عدم   الجزء
الواحد في هذه الصورة علة مستقلة لذلك العدم وليس كذلك فان العلة المستقلة في هذه
الصورة انعدام الجزئين معا ولم يعترض عليه جريا للقاعدة   لا يخفى اندفاعه بما عرفناه
من ان علة عدم المركب عدم جزء من اجزائه اعني القدر المشترك من عدم كل واحد بخصوصيات
اعدام الاجزاء   ولذلك نراها   من صوت الخشب وذلك في الحواشي بانه مع علم انه
ارتكز في طبعها ان حدوث الصوت المخصوص لا يكون بدون مرجح يقتضي وجوده وهو الخشب
اذ لو جاز عنده ترجح احد المتساويين بدون مرجح لجاز وجود ذلك الصوت بدون الخشب
بل بدون ما يقتضيه مطلقا فلا يستلزم الصوت عنده وجود الخشب فلم يتعلم ويعلله المعترض وسيعرض ولم
عليه حوله وعورض بان الامكان ذكرت في الحواشي ان الظاهر ان يقول لو تم بانه
لا يدل على نقيض هذا المدعى بل على نقيض مدعى اخر لهم فالدليل جار مع تخلف المدعى
عندهم وقيل اراد بالمعارضة الاتيان بنظر ما الى الجهر من الدليل لا المعارضة بحسب الاصطلاح   ح
لانه لا يدل على نقيض دعوى المص   لا يخفى بعد ما بهذا التوجيه   لكنه لا يجوز
لما فاته ذكرت في الحواشي ان هذا انما يتم اذا كان اقتضاء الذات رجحان الطرف الراجح
على سبيل الوجوب اما اذا كان اقتضاؤه له على سبيل الرجحان ايضا فلا لان الخصم لا يسلم
انه ينافي ما يقتضي الذات اولويته على سبيل الاولوية ممتنع بالنظر اليه فان اصل النزاع
انما هو في جواز اقتضاء الممكن اولوية احد الطرفين مع عدم امتناع الطرف الاخر فلو قال الخصم
لم لا يجوز ان يكون اقتضاؤه لتلك الاولوية على سبيل الاولوية وهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار
وجواز رجحان الطرف المرجوح في شيء من تلك المراتب نظرا الى ذات الممكن لا ينافي
اقتضاء ذاته رجحان الطرف الاخر لان الطرف الراجح في كل مرتبة من تلك المراتب راجح
بالنسبة الى الممكن لا واجب فلا ينافيه جواز وقوع الطرف الاخر جوازا مرجوحا فتأمل

في اثبات هذا المطلب لا يقتضي رجحان طرف فهو بعينه يقتضي مرجوحية الطرف المقابل
للتضايف بين الراجحية والمرجوحية ومرجوحيته تستلزم امتناعه لامتناع ترجح المرجوح وامتناعه
يستلزم وجوب الطرف الراجح كما في الحقيقة فتدبر هذا ما ذكرته في الحواشي واعترض عليه
بان وقوع احد طرفي الممكن يستلزم رجحانه على الطرف الاخر فلو كان مقتضى ذاته رجحان
الطرف لكان وقوع هذا الطرف منافيا لمقتضاه سواء كان اقتضاؤه لرجحانه وجوبا
او رجحانا اذ على كل واحد من التقديرين لو وقع الطرف الاخر لزم تخلف الرجحان الذي
هو مقتضى الذات عنها فيكون وقوعه محالا بالنظر الى الذات المذكورة واذا كان وقوعه
بالنظر اليها محالا كان جواز وقوعه بالنظر اليها محالا لان امكان المحال محال نعم يرد على الدليل
المذكور انما يلزم المنافاة مع مقتضى الذات اذا فسر الاولوية بالنظر الى الذات
بكون احد الطرفين راجحا على الاخر رجحانا ناشئا عن الذات اي يكون الذات مقتضيا للرجحان
وعلله مستلزمه له كما فسره الشارح اما اذا فسر بكون احد الطرفين اليق بذات الممكن
من غير ان يكون للذات اقتضاء رجحان احدهما ومنع من طريان الاخر فلا يلزم المنافاة
مع مقتضى الذات كما لا يخفى ثم الظاهر ان مراد القوم بنفي الاولوية المعنى الذي ذكره اولا
فلان مقصودهم نفي قسم من الممكن غير محتاج الى الموجد لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع
اذ لو ثبت هذا القسم لم يتم دليل اثباته بعد وليس الاولى احد طرفيه على غير ما يرجح فيما كان الممكن
لان الذات المقتضية لرجحان احد الطرفين مانع من طريان الطرف الاخر فيكون منافيا لمقتضاها
فلا يكون ممكنا واما ثانيا فلما ان الواجب والممتنع بالنسبة الى الوجود والعدم بالقياس اليه
لا بمقتضى وجوب احدهما والممكن ما يساوي الوجود والعدم بالقياس اليه لا بمقتضى وبهما
بالقياس اليه كما لا يقتضي كما عرفت كذلك الاولى احد طرفيه ما يكون احد طرفيه راجحا بالنسبة
اليه لا بمقتضى رجحانه   فيه ابحاث احدها انه اذا كان الاقتضاء على سبيل الاولوية
بمعنى ان يكون اقتضاء الاولوية احد الطرفين اولى لا واجبا لا يكون تخلف مقتضى الذات
بهذا المعنى محالا بل مرجوحا فيكون وقوع الطرف الاخر مرجوحا مستحيلا بالنظر الى الذات
وذلك ظاهر جدا مما ذكر في الحواشي فمنشأ الايراد عدم ملاحظة المراد وثانيها ان قوله الذات
المقتضية لرجحان احد طرفيه مانع من طريان الطرف الاخر لكونه منافيا لمقتضاها انما يتم اذا كان
الاقتضاء على سبيل الوجوب اما لو كان على سبيل الرجحان فلا تم ما ذكره اذ غايته ما في الباب

انه يلزم تخلف ما هو اولى بالنظر الى الذات عنها لا تخلف ما تحب لها والمستحيل هو تخلف
ما تحب لها عنها بل لا بد من التمسك بمثل ما ذكرنا من ان الرجحان يستلزم امتناعه لامتناع
ترجيح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح كما عرف في الطبقات فالمحال ان قوله
ليس لا اولى احد طرفيه بتفسير الشارح قسما من الممكن ان اراد به انه بعد اقامة البرهان لم يظهر
انه ليس قسما من الممكن فذلك لا يقدح في كلام الشارح اذ غرضه ان يبين انتفاء
هذا القسم ليثبت الواجب فلا بد من تصور هذا القسم اولا ليتأتى اقامة الدليل على انتفائه وان اراد
انه ليس قسما منه حتى لا يصح تفسيره به فممنوع فان هذا القسم يحتمل في بادي الرأي ضرورة
ان التقسيم السابق الى ما يجب وجوده والى ما يجب عدمه وما لا ضرورة في احد طرفيه فان
نفي الضرورة لا ينافي الرجحان بديهة بل يحتمل عند العقل ان يكون احدهما راجحا غير منته
الى الوجوب فلا بد من بيان بطلان هذا الاحتمال حتى يتم اثبات الواجب ورابعها ان ما ذكره
في تجريد العواشي هو ان محصل ما ذكره هو ان المفروض كون احد طرفيه اولى على هذا التفسير
واجب وليس بممكن بناء على انتفاء هذا القسم عن الممكن ولا شك ان المعنى الذي فسره
المحشي به يبطل الدليل الدال على ان هذا المفروض لا يكون ممكنا لانه اذا كان احد الطرفين
اولى لذاته كان الطرف الآخر مرجوحا بالنظر الى ذاته فيكون ممتنعا بالنظر الى ذاته
ضرورة امتناع ترجيح المرجوح فيكون الطرف الاولى واجبا بالنظر الى ذاته فثبت ان المفروض
على تفسيره انه لا يكون ممكنا بحسب الواقع فكما لا قدح في تفسيره بذلك لا قدح في تفسير الشارح
ولعمري لو لاحظ الجواب في تقرير السؤال لم يحسن من الاسولة واعترض عليه اما اولا
فلانا لا نسلم ان محصل ما ذكره ذلك بل محصله ان هذا القسم اعني المفروض احد طرفيه اولى على التفسير
ليس من اقسام الممكن هو واجب او ممتنع بناء على امتناع احد طرفيه في الواقع
لا بناء على انتفاء هذا القسم كما حسبه واما ثانيا فلان الاولى احد طرفيه بتفسير المحشي وهو
ممكن يكون احد طرفيه انسب واليق لا يبطل بالدليل المذكور اصلا قوله اذا كان احد
الطرفين اولى لذاته كان الطرف الآخر مرجوحا بالنظر الى ذاته مسلم لكن الاولى بهذا التفسير
بمعنى المناسب اللائق والمرجوح المقابل بمعنى غير اللائق ولا يتفرع عليه قوله فيكون ممتنعا لذاته
اذ لا امر الغير اللائق شيء لا يجب ان يكون ممتنع الحصول اذ كثيرا ما يتصف الاشياء بصفات
غير لائقة بها ولم يقم دليل آخر على استحالة المفروض اولى احد طرفيه بهذا التفسير لا يلزم

ان يكون احدهما في الواقع ولهذا حكم المحشي بان المفروض اولى احد طرفيه بتفسير الشارح
قسما من الممكن ولم يحكم انه بتفسيره ليس قسما منه بل بنى على ان يكون قسما منه من البين
انه اذا كان على تفسير الشارح واجبا او ممتنعا فلا محالة ينتفي هذا القسم من الممكن فان صدق
السالبة قد يكون بانتفاء الذات وقد يكون بانتفاء العنوان ثم اذا كان الاولى بتفسير المحشي
قسما من الممكن غير باطل بالدليل المذكور وبغيره من الادلة كما ذكره فلا يتوقف اثبات الواجب
عليه فهو اجنبي عن هذا المبحث فيكون هذا التفسير حطا في هذا المقام اذ الدليل المذكور لا يدل على انتفائه
ولا شيء من الادلة ولا يتعلق الغرض الممكن كثيرة قد ذكر بعضها في هذا المقام
كلام بلا تقريب مع ان الدليل المذكور ههنا يدل على كونه واجبا او ممتنعا فلا يصح تفسيره
بما هو ممكن على ان الاولوية بهذا التفسير لا تنافي الامكان سواء كان بمقتضى الذات
اولا وتخصيصه بعد ذلك لا وجه له فان عدم المنافاة يستند الى تفسيره معنى الاولوية
ولا مدخل لاقتضاء الذات وعدم اقتضائه في ذلك وقد عرفت انه لا مساس لهذا المعنى
في هذا المبحث اصلا فيكون تفسير المحشي من تفسير الشارح بعد تسليم ما ذكره المحشي من كونه
على تفسير الشارح واجبا او ممتنعا على انا نقول لا شك ان الوجود اليق بالنظر الى كل ممكن
من العدم فان الوجود خير محض على ما تقرر فاحد طرفيه اولى على تفسيره بل جميع الممكنات
فليس قسما من الممكن كما ثم ذكر في تجريد العواشي ما قوله كما ان الواجب والممتنع ما تحتمل
له الوجود والعدم انه مدخول فانا نقول هب ان الواجب والممتنع لا يقتضيان الوجوب
والامتناع لكن لا نسلم ان الممكن ليس مقتضيا للتساوي بالقياس الى ذاته كيف لا والامكان
لو لم يكن معلولا للذات الممكن كان معلولا لغيره فيلزم الامكان الغيري واعترض عليه
اما اولا فلان الممكن لو كان مقتضيا لتساوي طرفيه بالقياس الى ذاته لم يجز رجحان
احدهما بالغير اذ حينئذ يلزم تخلف مقتضى الذات وهو تساوي الطرفين عنها واما ثانيا فلان
ما ذكره في بيان علة الممكن يجري في الواجب بان يقال لو لم يكن الوجوب معلولا لذات الواجب
لكان معلولا لغيره فيلزم الوجوب الغيري وفي الممتنع بان يقال لو لم يكن الامتناع معلولا
لذات الممتنع لكان معلولا لغيره فيلزم الامتناع الغيري فلو صح ما ذكره لكان الواجب علة
لوجوبه والممتنع علة لامتناعه وقد ثبت بطلان ذلك سقوط الاول ظاهر اذ الامكان
يستلزم تساوي الطرفين بالنظر الى نفس الماهية لا بالنظر الى ذاته وذلك محال لا شبهة

واما الثاني فخارج عن قانون التوجيه لان كلامي مشتمل على منع العلة في الواجب والممتنع
كما يشعر به لفظ سبب فوظيفة اثبات انتفاء العلية فيه لا النقض الاجمالي فهذا الجواب
في صورة الواجب والامتناع وان صح في التفصيل بصورة الامكان لان وجوب الواجب
عندهم عين الذات فلا يلزم من عدم كونه معلولا للذات كونه معلولا لغيره والممتنع لا ذات
له حتى يقال انه علة لشيء فجريان سند المنع في الممكن اظهر وبالجملة هو مطالب باثبات دعواه
من نفي العلة وما ذكره لا يدل عليه   وما قيل من الواجب قلت في الحواشي لا حاجة
الى هذا التكلف فان معنى قولهم ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره ان يكون هو وحده
مستلزما للوجود وذلك لا ينافي الواسطة في اللزوم واعترض عليه بانه لو كان معناه كما
يلزم ان يكون كل شيء واجبا بهذا المعنى بناء على انه يستلزم الوجود وحده لما وقعه الشيء
مع الوجود   الملازمة ح اذ كما ان الممكن ليس مستلزما للوجود بذاته كذلك ليس
مستلزما للشيء بذاته لكان يمكن انفكاك عن المتركون الممكن اشياء بذواتها ومن غيرهم
ان الشيء مما وقعه للوجود فالحق منهما استلزام ما ذكره لكون الشيء واجبا بذاته
فالاولى ان الايجاب اه قلت في الحواشي يرد عليه مثل ما اورد على الوجه الذي اخترعه
لان اقتضاء عدم الطرف المرجوح الى قوله والحاصل اذا كان على سبيل الوجوب اعترض عليه
بان قوله لا استحالة في جواز زوال مقتضى الذات اذا كان اقتضاء على سبيل الاولوية
في حيز المنع لان تخلف المعلول عن العلة على هذا التقدير لازم بيان ذلك ان الذات
ان اقتضى وجوب اولوية احد الطرفين كان اولوية احدهما معلولا لها ووقوع الطرف الاخر
مستلزم ترجيح اولويته فلم يبق اولوية الطرف الاول واجبا ولا راجحا واولى فيلزم
تخلف معلول الذات وهو الاولوية المذكورة عنها لكن المعلول الاول لازم للعلة
المقتضية له التامة   عن هذا المقام سواء كان المعلول وجوب افراد
اولويته او غيرها فاذا تخلف عنها لزم وجود الملزوم بدون اللازم ... فيكون وقوع
الطرف الاخر ح فيكون امكان وقوعه انه محالا لا امكان المحال ح   هذا المنع
غير موجه لان ما ذكره منع كما لا يخفى ومحصله انه يجوز ان يكون الاولوية اولى بالنظر الى الذات
لا واجبا واولوية هذه الاولوية   لذلك وح لا مجال لما ذكره اصلا اذ على هذا التقدير
لا تحقق الوجوب في شيء من المراتب فلا يصدق ان الذات يقتضي وجوب اولوية

احد الطرفين ولا انه يستلزم اولوية هذه الاولوية بل يكون اولوية هذه الاولوية
اولى بها وهكذا الى حد ينقطع الاعتبار لا جواز تخلف المعلول عن العلة بل جواز تخلف
الراجح وجواز المرجوح وينقدح بذلك بما ذكره من ان المرجوحية يستلزم الامتناع
يستلزم وجوب الطرف الراجح واما ما ذكره فلان المقدمة الممنوعة مع فساده
فاسد بحسب مادته ومن البحث ان هذا المبسوط في العبارة التي نقلها بحيث لا يعتري
ولا يبقى فيه شبهة ومع ذلك قد اورد عليه ذلك   اذ لو اقتضى ذات الممكن
عدم سبب الطرف المرجوح فهل لا يلزم من عدم جواز وقوع سبب الطرف المرجوح
بالنظر الى ذات الممكن ان يكون ذات الممكن مقتضيا للسبب المذكور لجواز ان يكون
السبب المذكور يأبى عن اجتماعه مع ذات الممكن وذات الممكن لا يأبى عن اجتماعه ولا يلزم
ح عدم امكان ما فرضناه ممكنا   اذا حمل الاقتضاء على الاستلزام بسبب اباءه
ذلك السبب عن الاجتماع اذ بسبب اباء ذات الممكن   فيجوز ان يزول ح فيلزم
زوال مقتضى الذات اذ لو كان الذات مقتضيا لرجحان احد الطرفين انتفى السوق
من غير ان يكون علة لرجحانه كما مر اليه اشارة اتفاقا فلزومه ح   قد عرفت ان هذا
المعنى لا دخل له في هذا المقام ولا تعلق غرض بابطاله بل قد اعترف بان في تلك واقع
يلزم ترجيح احد المتساويين من قبيل ارادة وقوع الطرف الراجح ولا وقوعه
ولا يخفى ان امكان وقوعه وعدم وقوعه مع الرجحان وكذا فرض وقوعه معه تارة وعدم
وقوعه معه اخرى لا يوجب تساويهما على تقدير وقوع الطرف الراجح لمجرد الرجحان
نعم لو كان وقوعه لمجرد الرجحان انه لزم تساويهما ووقوعه لازم لجواز ان يكون عدم
وقوعه بسبب لا يعلق ح لا يكون لعدم ذلك السبب مدخلا في وقوع الطرف الراجح
هذا الدليل الى الدليل الاول وذكرت في تجريد الحواشي ان كلام الشارح بناء على ان
مراده بالمساواة من وقوعه في وقت ولا وقوعه في وقت اخر ولذلك قال واذا اعتبر
في وقوعه امر اخر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن وقوعه لمجرد الرجحان ومن البين انه لو كان
وقوعه في بعض اوقات المرجح دون بعض لمجرد الرجحان مع انه متحقق في جميع اوقاته
لزم ترجيح احد المتساويين وما لزمه من جواز ان يكون عدم وقوعه بسبب غير احدهما
وعلى هذا التقدير لا يكون وقوعه لمجرد الرجحان وقد فرضناه كذلك فتقدم ما ذكره الشارح

من غير رجوع الى الدليل الاول واعترض عليه بانا لا نم انه لو كان وقوع الطرف
بسبب لا يكون وقوع الطرف الراجح بمجرد الرجحان ولم لا يجوز ان يكون وقوع
الطرف الراجح بمجرد الرجحان فلم يكن وقوعه بمجرد الرجحان ووقوع الطرف المرجوح
بسبب فان ثبت ان لعدم السبب دخلا في وقوع الطرف الراجح فلم يكن
وقوعه بمجرد الرجحان رجع الى الدليل الاول وان لم يثبت ذلك لم يتم الملازمة
وليت شعري اي منافاة بين ما ذكره المحشي في هذه الحاشية من ان الشارح
اراد بالمساواة بين وقوعه في وقت وعدم وقوعه في وقت آخر ليس اذا كان
كذلك كان المساواة بين وقوع الطرف الراجح ولا وقوعه فما وجه هذا الاستدراك الحاصل
هذا المنع لا يتوجه على المقدمات المذكورة في تحرير كلام الشارح اذ حاصل
كلامه انه لو كان وقوع الطرف الراجح في بعض اوقات المرجح دون بعض بمجرد الرجحان ن
لزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح اذ الفرض انه كان باقتضاء امر آخر لزم خلاف المفروض
ولا يتجه عليه ما ذكره اصلا لان رجحانه لما كان متحققا في جميع الاوقات والمفروض
كفايته في وقوع الطرف الراجح لا يمكن استفادته في الوقت الآخر ثم كلامه لا يدل على ان
المراد وقوعه في وقت دون وقت آخر ولذلك بينهما قلت المراد فان اراد ما ذكرنا
فالعبارة قاصرة مع اندفاع منعه وان اراد غيره فالمعنى قاصر على التقديرين
ليظهر فائدة الاستدراك اذ ح يظهر اندفاع منعه ولا يتوقف صحة الاستدراك على المنافاة
بينه وبين ما ذكره بل يكفي عدم دلالته عليه لا سيما وقد نبه الى ما يوجه عليه مراد الشارح
كما ذكرنا   ولقائل ان يقول ان هذا الكلام ضعيف جدا اذ لا يلزم من تجويز وجود
احد طرفي الممكن لعدم تجويز وقوع كل واحد منهما بكيف وبكل طرف سبب بانه
لا يجوز وقوعه بغيره ثم ان القوم لا يكتفون في اثبات الصانع بان وجود الممكن
محتاج الى مرجح ليرد الاعتراض بان ذلك المرجح لم لا يجوز ان يكون عدما بل ضموا
الى ذلك ان مرجح الوجود يجب ان يكون موجودا قال الشيخ في الشفاء
وبالجملة فانما يصير احد الامرين اي الوجود والعدم واجبا له اي للممكن لا لذاته بل المعنى الوجودي
متعلق بعلة وجوده واما المعنى العدمي فعلته هي عدم العلة بالمعنى الوجودي واورد عليه
في تجريد العواشي ان هذا لا ينفعه في هذا المقام اذ بالمفروض ان الوجود راجح بالنظر الى الذات

بعلة امامر

الممكن

١٦١

الممكن فلا حاجة الى المؤثر وما ذكره الشيخ هو ان ما يجب به الوجود يجب ان يكون موجودا
ومن البين ان ذلك لا يدفع ما ذكره الشارح وقيل فيه بحث اما الاول
فلان المفروض ان يكون الامر الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف
الراجح عدم سبب الطرف المرجوح وبنى الشارح على جواز ذلك جواز كون الطرف
الراجح هو الوجود وان ينضم اليه عدم سبب العدم ويوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر
لا ما ذكره واما البحث فلان المحشي منع استلزام ذلك الجواز لهذا الجواز واسند عن الشيخ
ان مرجح الوجود يجب ان يكون موجودا فلا يجوز ان يكون سبب العدم مع الاولوية
علة له   اما الالتباس فمنه لا معنى فان ما ذكره الشارح هو ان يكون الطرف
الراجح بالنسبة الى الذات هو الوجود وينضم اليه عدم سبب طرف العدم فيتحقق الوجود
دون ان يصير وقوعه واجبا وما ذكره الشيخ هو ان ما يجب وجوب الوجود يجب ان يكون
موجودا وذلك انما هو بعد ان ثبت ان الرجحان ما لم ينته الى حد الوجوب فلا يكفي
في وجود الماهية فنحن في هذا المقام بصدد اثبات ذلك فلا ينفع ما ذكره الشيخ فيما نحن فيه
واما البحث فساقط لان الشارح ما ادعى استلزام ذلك الجواز لهذا الجواز كيف فليس
بينهما الدعوى ولا عبارة يشير اليها ايضا بل مصرحة بالاستغراب حيث قال فلم لا يجوز
فكلامه منع فلا منع المحشي موجه ولا السند صالح   قال الاولى ان يجاب بنقل
عن بعض الفضلاء انه قال من سمعت عاقلا يقول ان الممتنع لذاته يجب ان يقع بالنظر
الى ذات الممكن وعدم الامتناع بالنظر الى الغير وكان هذا القائل لم يسمع ان الامكان
بالغير غير متحقق وان اراد بجواز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن عدم الامتناع بالنظر اليه
على معنى انه لا يكون ذلك الامتناع مستندا اليه فلا يلزم من جواز وقوع السبب بالنظر
الى ذات الممكن امكان تلك الاولوية اصلا حتى يلزم امكان زوال الاولوية الناشئة
عن الذات اذ زوال تلك الاولوية موقوف على وقوع اولوية الطرف الآخر
الحاصل من العلة فاذا لم يمكن اولوية الطرف الآخر لم يلزم امكان زوال تلك الاولوية
الموقوف على وقوع الاولوية الحاصلة من العلة هكذا نقل ولم يتعرض عليه خرقا للعادة
المستمرة   لان اعدام المعلولات قيل لا يلزم من استناد اعدام المعلولات
الى اعدام عللها ان يكون سبب العدم عدما لان ارتفاع المانع قد عد من اسباب الوجود

فاذا فرض عدم علة الوجود بوجود العلة كان نسبة العدم وجودا علة عدم المعلول
ح عدم عدم المانع وهو ليس وجودا وان كان مستلزما له بل علة عدم المعلول عدم
العلة التامة وليس بخصوص عدم هذا الجزء منها دخل فيه كما سبق تفصيله للازم
التسلسل قلت علة اللازم من عدم الانتهاء الى الوجوب الى قوله مع انه لا يمكن وقوعه
تارة وعدم وقوعه اخرى كما بين في موضعه واعترض عليه بوجوه منها ان المحوج الى المرجح
الثاني ليس وقوعه في بعض اوقات المرجح الاول دون بعض حتى لو لم نفرض ذلك لم يكن
محتاجا اليه ولا وقوعه بالفعل في بعض اوقاته دون البعض حتى لو وقع في جميع اوقاته لم يحتج
اليه بل المحوج الى المرجح الثاني هو وقوعه مع المرجح الاول مع امكان عدم وقوعه وهكذا
حكم سائر المرجحات فانه يستلزم وقوعه وقوع جميع هذه المرجحات الغير المتناهية فرضا
ومنها انه لا يلزم من عدم توقف بعض هذه المرجحات على بعض آخر عدم ترتبها اذ الترتب
ليس منحصرا في التوقف ووجه الترتب هنا ان المرجح الثاني مرجح لوقوع الطرف الاول
مع المرجح الاول والثالث مرجح لوقوعه مع المرجح الثاني وهكذا هكذا اثبات
كلام المعترض عدد وجوهها ولم يذكر الا وجهين مع وجود نظائر مما كثر اثم لا يخفى سقوط الوجهين
الاول وظاهر اذ المرجح لوجوده على تقدير تحققه في جميع الاوقات المرجح موجود فامكانه لا يحوج
الى مرجح آخر بل يكفي المرجح المفروض وحاصل الكلام الاول انه لم لا يجوز ان يحقق الممكن لمرجح
لا ينتهي الى حد الوجوب مع بقاء امكانه في ذكره بالحقيقة مصادرة على المطلوب مع انه
ممنوع فرض وقوعه في بعض اوقات المرجح وعدمه في بعض آخر كما اعتبر في اصل الدليل
ولعل هذا الاحتياج الى متن واما الثاني فلان لكل مرجح مرجح وقوع الطرف الراجح بين
مع جميع المرجحات من غير اختصاص احدهما بالثاني كيف وعلى هذا الفرض جميع المرجحات
مجتمعة في وقت واحد وكل منها مرجح لوقوعه مع كل من المرجحات المفروضة في ذلك الوقت
من غير ترتب بينها ويلحقه وجوب آخر قيل فان قلت قد سبق انه لا يتصور
تعدد امكان الوجود بالقياس الى ذات واحدة وهذا اجوز تعدد الوجوب بالقياس
الى الممكن حيث قسم الوجوب الى السابق والوجوب اللاحق فما الفرق بينهما قلت كما انه لا يجوز
تعدد امكان الوجود بالقياس الى شيء واحد لا يجوز تعدد الوجوب بالقياس اليه ويجوز
الوجود دين للممكن بناء على انهما ليسا بالقياس الى شيء واحد بالحقيقة اذ الواجب بالوجوب

السابق هو الممكن لا بشرط اتصافه بالمحمول والوجوب اللاحق بشرط اتصافه على ما
ما ذكر في المشروط بشرط الوصف ولهذا اخذ موضوع الفعلية مطلقا عن معيد بالشرط المذكور
ارتفع الوجوب اللاحق وكان هو المص وجوب للتعلقات بغاريه جواز العدم اشاره
الى هذا المعنى قلت عليه في تحرير الحواشي قوله يجوز الوجوب للممكن مع عدم تسلم لجواز ان يكون
الموضوع في الوجوب بشرط المحمول هو الممكن ويكون القيد شرطا للوجوب كما هو الظاهر
كيف ولو كان الامر على ما ذكره لم يكن معروض الوجوب والامكان في احد وهو خلاف
ما صرح به المص بقوله ويلحقه وجوب آخر واعترض عليه بانه ان اراد بكون القيد شرطا
لوجوب الممكن ان الوجوب يعرض للممكن المقيد يرجع ذلك الى ما ذكره المحشي من ان الواحب
الوجوب اللاحق هو الممكن بشرط اتصافه بالمحمول وان اراد به انه يعرض لذات الممكن وحده
في زمان التقييد فرد عليه ان المحمول لا يلزم ان يكون ضروريا لذات الموضوع وحده
في زمان من الازمنة مثلا ذات الانسان وحده لا يجب له الكتابة اصلا في زمان
الكتابة ولا في عدمها ما لم يقيد ذات الانسان بقيد لا يجب له الكتابة فلو كان معنى الوجوب
اللاحق هذا لم يكن لازما للفعلية معه وان اراد به معنى آخر فلا بد من بيانه لنبين له حاله معروض
الامكان والوجوب بشرط المحمول واحد بالذات لا يحب العود والحسبا وهذا القدر
يكفي في الحكم بان الممكن يلحقه وجوب كما ان وحده ذات الاب والابن يكفي في الحكم بان الابن
يلحقه ابوة ولا ينافي ذلك كون عروض الابوة لها من حيثية اخرى لا يستحقه على احد
المراد من هذه العبارة فانها مصرحة بان القيد ماخوذ في الوجوب لا في الموضوع فيكون
الممكن محمولا عليه الوجود بالوجوب المشروط بالوجود كما في المشروط بشرط الوصف كان
معنى قولنا كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا ان كل كاتب متحرك الاصابع
بالضرورة المشروطة باتصافه بالكتابة فجهة القضية فيها ضرورية مقيدة بشرط الوصف كما ان
الجهة في المشروطة بمعنى آخر هي الضرورة في زمان الوصف فالموضوع ذات الممكن من غير قيد
والقيد انما هو في الوجوب الذي هو جهة القضية وذلك ظاهر وما ذكره في الحكم بان الممكن
يلحقه وجوب آخر من الوحدة بالذات مع تغاير الاعتبار غير مسموع اذ لو كفى ذلك لصح
ان يقال يلحق الواجب لغيره امتناع بالغير ولا يخفى شناعته بكون قوله وليس وجوب
المتعلقات قيل عليه وانما يلزم لو فسر اللازم بما فسره الشارح اما اذا فسر الاول

بما اشرنا اليه في الحاشية السابقة والثاني بان جواز العدم ليس لازما لكل فعلية
فلا تكرار اصلا وتفصيل ذلك ان وجوب الفعليات يكون باتصاف الموضوع بالمحمول
فاذا نسب المحمول الى الموضوع مجردا عن الشرط المذكور ارتفع الوجوب اللهم
الا اذا كانت الفعلية في مادة الضرورة الدائمة فانه لا يرتفع الوجوب لا لان الفعلية
تقتضي ذلك بل لخصوصية المادة فيقارن وجوب الفعليات جواز عدم الوجود بالقياس
الى الذات مجردا عن هذا الشرط المذكور وح لا اشعار للكلام بان المراد بالوجوب
وجوب الوجود ولا ما هو اعم ولا حاجة الى تخصيص البحث بالممكنات ليندفع النقض بثبوت الواجب
لذاته موجود فان مقارنته جواز عدم الوجوب الفعليات لا يستلزم عدم الوجوب في كل مادة
فان قلت معنى قوله ووجوب الفعليات يقارنه جواز العدم هو ان وجوب كل فعلية
يقارنه وذلك لان الجمع المعرف باللام المستغرق لكل فرد قلت لا خلاف في ان الجمع المعرف
باللام لا يجب حمله على الاستغراق انما الخلاف في انه اذا حمل عليه هل المراد كل فرد
او كل جمع من الافراد قال صاحب المطول نعم فرق بين المفرد والجمع في المعرف بلام الجنس
بوجه اخر هو ان المفرد صالح لان يراد به جميع الجنس وان يراد به بعضه الا الى الواحد
ثم ذكر الجواز مشعر بان يقارنه عدم الوجوب لا يتم وجوب كل فعل والا لترك لفظ الجواز
وقيل يقارنه العدم لانه احصر واسد وقوله ليس بلازم اي جواز العدم ليس لازما للفعليات
صريح في عدم عمومه قلت عليه في تحرير الحواشي قوله واذا اخذ من موضوع الفعلية مطلقا
ارتفع الوجوب ح والسيد اه وما يتوهم من ان قول المص ووجوب الفعليات يقارنه جواز العدم
اشارة الى ذلك ح ايضا اذ جواز مقارنة العدم لا يدل على ان موضوع الوجوب اللاحق
هو المقيد بل موضوعه كما هو مؤدى الممكن والشرط قيد الوجوب والا كان وجوبا بالشرط
لم ينافه جواز العدم حال انتفاء الشرط واعترض عليه بانه لا خفاء في ان نسبة الكتابة الى الانسان
بشرط الكتابة ضرورية والى الانسان المطلق اذا كان في وقت الكتابة امكانية ونسبة تحرك
الاصابع الى ذات الكاتب بشرط الكتابة ضرورية والى في وقت الكتابة امكانية ولذلك يصدق
كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا بشرط الصدق ولا يصدق ما دام الوصف لتحقق
في موضعه فلو اخذ موضوع الفعلية مطلقا ولم يقيد المحمول لا يرتفع الوجوب في كثير من الفعليات
لا خفاء في ان نسبة الكتابة الى الانسان المطلق لضرورة بشرط الكتابة كما ان الانسان

الى القمر لكنه الضرورة في وقت التربيع المعين فالشرط والوقت قيدان للضرورة
لا للموضوع كما حسبه وقد سبق ذلك مرارا ولذلك يسميان بالضرورة الوقتية ثم قلت
في تحرير الحواشي على قوله والا لترك ذكر الجواز ركيف يترك الجواز ويقال وجوب الفعليات
يقارنه العدم اي عدم الوجود كما فسره المحشي ومن البين ان الوجوب لا يقارن عدم
الوجوب ضرورة ان الشيء لا يقارن عدم نفسه واعترض عليه ان الوجوب المذكور
بالقياس الى الذات بشرط التقييد بالمحمول وعدم الوجوب الى الذات بدون الشرط
ولا منافاة بينهما اذ المنسوب اليه بالخصوص مختلف كما لا يخفى فلم امتناع اقترانهما واما ان
بمعنى الاقتران لو كانا بالقياس الى شيء واحد ان العبارة لا يدل على كونه
اصلا بل ظاهر العبارة ان وجوبها يقارن عدم جواز المهية او جواز عدم ذلك الوجوب
لا عدم الوجوب بمعنى اخر فلو ترك ذكر الجواز لكان المعنى ان الوجوب يقارن عدم نفس ذلك
الوجوب او عدم المهية وكلاهما باطل اذ لا ينساق الذهن عن هذه العبارة الى عدم الوجوب
بالقياس الى شيء اخر كما اعترضه وعرفت ان المنسوب اليه مختلف كيف ولو كان الامر
كما ذكره لم يكن الضرورة الوصفية والوقتية قسمين للضرورة الذاتية لان الانسان
اذا اخذ مع وصف الكتابة كان تحرك الاصابع ضروريا لذات الموضوع لان الكاتب
ح او المقيد مجموع العنوان ولا شك ان وصف تحرك الاصابع ضروري بالقياس الى الانسان
الكاتب نظرا الى ذاته المعتبر مع القيد كما ان وصف الضاحك بالقوة ضروري بالنظر
الى ذات الحيوان الناطق نعم ذلك من الضرورة الوصفية في شيء وقس عليه حال الضرورة
الوقتية لان المص سيطالع قلت في الحواشي ما سيطالعه المص هو افتقار الحادث الى المادة
ولا يلزم منه اثبات الامكان الاستعدادي بدون المادة فلا يتم الاستدلال على البسيط
بهذا القيد بحصر اذ ربما يكون الحادث عند المص كما لا يحتاج الى المادة لا يحتاج الى الاستعداد
فلا يكون حصول الاستعداد غير مخصوص ببعض الحوادث وهو المركبات ثم ان الحصر
على مذهب الحكماء ثم اد النفس مادي بالمعنى المراد وليس بمركب ولو قيل لم يرد الحصر
لثبوت الاستعداد في البسيط كالنفوس وبسائط الصور والاعراض لكان اولى
والمعترض ذكر هنا ان حصر المبادي في المركب غير مراد الى ان البسيط كعرض وصورة
له مادة وقطعا فكون ماديا وليس مركبا او هو بعض ما ذكره وقد يخص الغير بالعدم

سوم

يسمى زمانيا فهل هذا مشعر بان الفرق بين تعريف الذاتين وتعريف الزمانين
انما يكون بخصوص الغير وعمومه وليس منحصرا فيه بل ينبغي ان يحمل السبق في الصورة الاولى
على السبق بالزمان كما يظهر بادنى تأمل وهو لازم قوله فان ما ليس مسبوقا بالغير اصلا
ليس مسبوقا بالعدم فلت عليه في تجريد الحواشي ان ما ذكره في السند مناف لما قرره
من ان الوجود متقدم على فعلية الذات اذ ح يكون مسبوقا بالوجود المتأخر عن الفاعل
فيكون مسبوقا بالغير والظاهر رد عليه الاشكال الذي اورد على كلامي في الحواشي السابقة
وهو ان ثبوت بعض الذاتيات كالحيوان للناطق معلل بثبوت المتوسط كثبوت الجسم
للانسان بتوسط الحيوان فيكون مسبوقا بالغير الخ واعترض عليه بان المنافاة ممنوعة
غير مسلم اذ غاية ما لزم من تقدم الوجود على فعلية الذاتيات ان يكون علة لفعليتها
ولا يلزم من ذلك ان يكون علة لثبوتها الذي الذاتي فان للانسان مثلا في حد ذاته
انسان لا بواسطة امر من الامور حتى لو نفي هذا الامر لم يكن الانسان انسانا وهو
في الرد كون بعض الذاتيات غير معلل بعلة ولا يقدح في ذلك كون بعض آخر منها
معللا ويكون ثبوت العالي للسافل بواسطة المتوسط ان اراد بفعلية الماهية
ثبوتها لما هي ذاتية له فقد عرفت حاله وان اراد ثبوتها في نفسها كان القول بان وجود
الماهية متقدم على فعلية الذات قولا بان وجودها يتقدم على وجود ذاتياتها كجنسها
وفصلها فيكون وجود الانسان متقدما على وجود الحيوان ووجود الناطق ووجود الانسان
متأخر عن علته وقد تقرر عنده ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له والمثبت معا
فيكون ثبوت كل من الحيوان والناطق مسبوقا بوجوده ووجود الانسان معا فيكون مسبوقا
بغيره وان اراد بفعلية الذات معنى آخر غير ثبوتها في نفسها وغير ثبوتها لما هي ذاتية لها
فلا بد من بيان فانه مما لا ينساق اليه ذهن ذاهن فلعله من خصائصه ثم قوله الانسان
مثلا في حد ذاته انسان ان اراد به انه ما دام موجودا انسان فمسلم ولكن لا يلزم منه
ان لا يكون مسبوقا بغيره بل هو مسبوق بالعلة الموجبة وان اراد انه في حد ذاته مع قطع النظر
عن وجود انسان فهو غير مسلم فان الانسان على تقدير عدمه ليس انسانا ولا شيئا
من الاشياء فان الضرورة الازلية هي الضرورة المطلقة الغير المقيدة بقيد اصلا منحصرة في الواجب
وصفاته وما سوى ذلك فهو الضرورة بشرط الوجود والمنطقيون يسمون القضية الموجبة

بالضرورة الاولى ضرورة مطلقة بحسب الاصطلاح وان كانت في الحقيقة مقيدة بالوجود
نظرا الى انها غير مقيدة بوصف آخر ولا بوصف آخر سوى الوجود وقد اشتبه احديهما بالآخر
على بعض الناظرين فصار منشأ لامثال هذه الشبهات ومن العجب انه قد وقع في كلام هذا
القائل ان العقل يحكم بانه وجد فصار انسانا مثلا وقد اورد عليه مما سبق ان هذا
مما يحكم العقل بفساده فاجاب بما عرفت حاله بان يقال ههنا انكر تقدم الوجود على كون
الانسان انسانا مع قرب العهد بموضع هذا الكلام ثم ذكرت في تجريد الحواشي ان حاصل
السؤال المصدر بلا يقال ان العدم والحدوث بحسب الاصطلاح للوجود في نفسه
وح لا يكون وجود السواد في الجسم متصفا بالحدوث بحسب الاصطلاح فلا يلزم اصلا قول
والحدوث الزماني اخص من الذاتي لان الحدوث بحسب هذا الاصطلاح لا يشمل وجود السواد
في الجسم فقوله وجود الشيء لغيره يوصف بالحدوث الزماني قطعا ان اراد انه يوصف به
بحسب المعنى اللغوي فلا ينفعه وان اراد انه يوصف به بحسب المعنى الاصطلاحي فهو مصادرة
على المطلوب واعترض عليه بانه ليس حاصل السؤال ذلك كيف ولم يثبت فيه اصطلاح اصلا بل حاصله
دعوى اختصاصه في معارف الناس بذلك فالجواب نفي هذا الاختصاص نفي اصل
الاصطلاح فيه شهادة نفي يشهد بكذبه تصريحهم فانهم خصصوهما بالامور الموجودة ولم يطلقوهما
على المحال على تقدير تحققها ولا على الامور الغائبة في العدم عند من يثبتها فيثبت اصل الاصطلاح
ثم الظاهر من عباراتهم تخصيصهما بالموجود في نفسه اذ هو المتبادر عند اطلاق الموجود كما لا يخفى
وبعد ذلك مما استشهد به من ان حاصل السؤال ليس ما ذكره اذ يقول ليس حاصل السؤال
ما ذكره كيف ولم يثبت الاختصاص في معارف الناس بل حاصل السؤال ما ذكرنا مما ذكر
يعارض بمثله ولا عكس فان الاب متقدم على ابنه الخ ذكرت في الحواشي انه اذا اخذ الاب
من حيث الاضافة الى ابنه مادة افتراق الحادث الزماني عن الحادث الاضافي فلا تنعكس عن القدم
الزماني من حيث عدم انتسابه الى الاب مادة افتراق القديم الزماني عن القديم الاضافي فتحصل النسبة
المذكورة بين القدمين انفا وتصير النسبة بالعموم من وجه والاولى ترك هذا التكلف وجعل النسبة
بين الحادثين المساواة بين الصدقين فان كل حادث اضافي حادث زماني وكل حادث زماني
فهو حادث اضافي بالنسبة الى القديم الزماني هكذا نقله ولم يورد الاعتراض عليه
على خلاف عادته والاب من حيث انه اب لابنه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا

قيل ان اراد انه من هذه الحيثية لا يسمى حادثا اضافيا بالقياس الى ابنه فلم لا يكون لازم
من ذلك ان لا يكون من افراد الحادث لا اضافي لاحتمال ان يكون حادثا اضافيا
بالقياس الى شيء آخر كابنه وهذا يكفي في كونه حادثا اضافيا فلم يتحقق الحادث
الزماني بدون الحادث الاضافي وان اراد انه مأخوذ مع هذه الحيثية ليس حادثا اضافيا
فممنوع والسند ظاهر هذا الاستدلال قريب مما ذكرته ولكن هذا الذي ذكره
لا يخلو عن بعد اذ الظاهر ان مقصوده ان الاب من هذه الحيثية حادثا اضافيا والمعنى
السلب بتقدم الحيثية على نحو ما يتحقق في ان الاب المهية من حيث هي لا واحد ولا كثير اذا
مقيسا الى ابنه وقصر العقل النظر اليه مع هذه الاضافة حكم عليه بسلب الحدوث الاضافي
بتقدم الحيثية ولا يتوجه عليه ما ذكره سابقا ولا يتجه عليه ما ذكره فاضل
الفاعلة وحدها قال بعض الفضلاء ان فيه بحث وهو انهم صرحوا بان كل ممكن محفوف
بوجوبين سابق ولاحق وارادوا بالسابق الوجوب السابق الذي يسبق المحتاج اليه
على المحتاج وهو تصريح منهم بان الوجوب من اجزاء العلة التامة فكل علة تامة يكون مركبة
من الفاعل والوجوب فالحكم منهم بان العلة التامة يجوز ان يكون هي العلة الفاعلة وحدها
مناقض لهذا التصريح والاعتراف واعترض عليه بان فيه بحثا مسبوقا بتمهيد مقدمة
هي ان الممكن قبل تأثير العلة فيه لا شيء محض لا يصدق عليه اصلا فلا يكون واجبا ولا موجودا
ولا فاعلا ولا شيئا واذا اثر العلة فيه صار عين الواجب والموجود والالف لا بأن يصدق عليها
امور ثلثة بل ان يصدق عليها امر واحد يحصله العقل الى هذه الثلثة ويعبر بها ويحكم بتقدم بعضها
على بعض فيقول ما لم يجب الشيء لم يصر موجودا لم يكن الفا الى غير ذلك فهذا الامر المنفصل
الى هذه الامور اثر العلة الممكن وليس شيء ولا شيء من تفاصيلها علة له وان جاز ان يكون
بعض هذه التفاصيل علة لبعض آخر منها اذا مهد هذا فاعلم ان الوجوب بمعنى الواجب مقدم
على وجود الممكن لكن ليس علة للممكن بل هو مرتبة من مراتب المعلول لما عرفت في المقدمة
وان الوجوب بالمعنى المبتادر منه امر اعتباري كالوجود والامكان لا يعرض للممكن
وان صار واجبا بالغير لا قبل الوجود ولا بعده فان لا يكون الوجوب علة للممكن نحو
ان يكون العلة في بعض الصور هي الفاعل وحده ثم ما صرحوا به من ان وجود الممكن محفوف
بوجوبين فان الممكن بحسب نفسه موجود او اذا اخذ بشرط الوجود يصير واجب الوجود وغا

وغاية ما لزم من ذلك ان يكون واجبية سابقة على موجودية وعلة له وهما مرتبتان
من مراتب المعلول لا انه سابق على الممكن الذي هو المعلول وعلة له فانه معلول العلة
الممكن ومرتبة من مراتب معد ما على رتب اخرى منها كما عرفت هذا الكلام
متحول عن مدخول من وجوه الاول ان هذا الامر المنفصل الى الامور الثلثة الكائنة
ذات الممكن كان في ذلك قولا بان الاثر الصادر عن العلة هو الذات كما هو عند الاشراقيين
وذلك تعالى لا يقول به ثم ذات الممكن كيف يتفصل الى هذه الامور مع انها عوارض
لها وان كان هو مجمل الذات والواجب والموجود باسرها حتى يكون تلك الامور
الثلثة تفاصيل ذلك المجمل فلا يكون الصادر عن العلة الاولى امرا واحدا فيكون الواحد
من جميع الجهات مصدر الكثرة هف ولذلك ذهب المشاؤن الى ان المعلول الاول هو الموجود
دون المهية بل تحاشوا عن القول بان صفات العقل الاول كعلة صادرة من المبدا حتى يكون
الصادر منه واحدا فان ذكره كان للقائل ان يقول لم لا يجوز ان يصدر عن العلة الاولى
امر مجمل يتفصل الى هذه الكثرات بحيث يكون الكثرة في التفاصيل لا في الصادر عنه وان كان
شيئا آخر من صفات الممكن لم يصح تفصيله الى هذه الامور مع انه نقل الكلام اليه
ونقول لما جاز صدور امر منفصل الى الكثير من المبدا الاول فلم لا يجوز مثل ذلك في سائر
الكثرات الثاني ان قوله الوجوب بمعنى الواجب مقدم على وجود الممكن ان اراد ان الوجوب
بذلك المعنى مقدم على الوجود بالمعنى المصدري فقد تقرر عنده ان هذا المعنى ليس عارضا
للمهيات اصلا لا ذهنا ولا خارجا بل هو امر يخترعه العقل فكيف يصف ما ذكره عن الواجب
وان اراد انه مقدم على الوجود بمعنى الموجود كما يشعر به قوله وغايته ما لزم من ذلك ان يكون
واجبية سابقة على موجودية وعلة له كان محصل كلامه انه صار واجبا ثم موجودا ثم الفا
فيلزم تأخر ذات الممكن عن المرتبتين فيكون المرتبتان على ذاته وكيف يكون اوصاف الذات
متقدمة على الذات خصوصا الصفات التي هي من المعقولات الثانية التي لا يعقل الا عارضا
لغيرها كما يعرف عندهم وكيف يصح ان يقال صار واجبا فصار موجودا فصار انسانا فان الذي
صار موجودا اما ان يكون انسانا او غيره وكلاهما خال عن التحصيل كما سبق ثم اذا كان
المراتب متقدمة على الذات والممكن هو الذات يكون تلك الامور سابقة على الممكن وهذا اعتراف
بان المعلول هو الممكن فيكون جزءا من علة الممكن الثالث ان الممكن الذي هو المعلول اذا كان

هو الذات من حيث هي من حيث هو موجود فهذا خلاف ما تقرر عنده وتكرر منه وان كان
هو الذات من جميع تلك الحيثيات كان الصادر الاول في كثرة الرابع انه لو صح ذلك
فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو العقل من جميع حيثياته حتى يكون علته وسائر صفاته
من مراتبه اذ لا فرق بين المراتب المتقدمة والمراتب المتاخرة في ذلك وقد سبق انهم
يتحاشون عن ذلك بل يقولون ان الصادر الاول هو وجود العقل لا غير ثم لنا مباحث
وهو ان الوجوب جهة العلية كما تحقق فكون القول بتقدم الوجوب على الوجود قولا بان الممكن
صار موجودا بالضرورة ثم صار موجودا وهو كلام خال عن التحصيل فان القضية الضرورية
اخص من المطلقة فلا بعد من صدق الضرورية عليها وان الوجوب تاكد في الفعلية فكيف
يتقدم عليها لا يقال لما كانت الضرورية اخص من المطلقة كانت متقدمة عليها لان تحقق الخاص
مستلزم على تحقق العام لانا نقول بعد الاغماض عما في كبرى الدليل الوجوب الذي تتاخره هو
وهو الوجوب بشرط المحمول انه اخص من المطلقة فيلزم على هذا التقدير ان يكون سابقا انفه
منه بل الوجوب بهذا المعنى هو اثر الفاعل بالحقيقة فان العلة كون المعلول موجودا بالضرورة
فالوجود الواجب هو المعلول بالحقيقة بناء على ان اثر العلة هو الوجود دون الذات كما هو
المشهور من المشائين فان قلت العقل يحكم بان الممكن ما لم يجب صدوره عن العلة لم يوجد
وكما يحكم بهذه الملازمة يحكم بتقدم وجوب صدوره عنها على وجوده وهذا المعنى هو المراد بالوجوب
السابق على الوجود قلت هذا المعنى راجع الى كون العلة تامة ليس جزءا من العلة التامة والا
لم ينحصر جزء العلة التامة ضرورة انه اذا فرض ان العلة مع هذا الوصف علة تامة كان كون هذا
المجموع علة تامة جزءا اخر من العلة التامة فيحصل مجموع اخر ثم نقول كون هذا المجموع علة تامة جزءا
اخر فيحصل مجموع ثالث وهكذا الى ما لا نهاية له فان قلت اذا كان الوجوب اثر الفاعل
كما ذكرت ومعلوم ان الوجود ايضا اثره فيلزم كون الواحد مصدر الكثرة وكذا الكلام
في سائر الصفات الاعتبارية التي تلزم الوجود كالتعين وكونه مصدرا للمعلول الى غير ذلك فان
جميعها اثر الفاعل فيلزم التكثر في المعلول الاول وهذا ينافي ما نقل انفا من تحاشيهم عن القول
بالكثرة فيه قلت الفاعل علة للوجود الواجب لذاته كما اشرنا اليه وهو امر واحد والتكثر
انما التكثر في العبارة كما ان الواجب الوجود لذاته هو امر واحد بسيط والتركيب في العبارة
واما التعين فان اريد به مفهوم اللفظ وهو امتيازه عن غيره فهو معلول الذات ان اريد

مبدا هذا المعنى وهو الوجود المعلول الخاص بالمعلول كما سيحققه فالتعين بحسب المعنيين اما متاخر
عن الوجود واما كونه مصدرا للمعلول ونظائره فلكونه معلولا للعلة فهي معلولة لذاته الموجودة
مع اشتراك غيره اعني العلة والمعلول على انه يمكن ان يقال ان البرهان انما دل على ان الواحد
لا يصدر عنه الكثرة المتباينة في الوجود الخارجي كشخصين موجودين في الخارج واما الكثرة الاعتبارية
فلا يمنع صدورها عن الواحد الا يرى ان العقل الاول الصادر عن الواحد من جميع الجهات
جوهر وعقل اول فيصدق انه صدر عن الواحد شيئان بحسب الاعتبار احدهما الجوهر والثاني
العقل الاول اعني نوعه فح لا حاجة الى التحاشي الذي نقلناه انفا لا يقال فح يندفع الايراد الاول
عن المحشي لان مدار كلامه على الاجمال والتفصيل وذلك لا يدفع الاشكال كما سبق ومدار ما
على عدم تناول البرهان لمثل هذه الكثرة وكم منها فقد لاح من هذا ان الوجود الواجب سواء
احد المعنى المصادر او المعنى الموجود والواجب معلول للفاعل لا جزء منه ولا شريك له هذا
على الطريقة المشهورة وهي ان اثر الفاعل هو الوجود واما على ما هو التحقيق على ما فصلناه
في بعض رسائلنا فالاثر الاول الصادر عن الفاعل هو الذات والوجوب والوجود واما
امور منتزعة منها لازمة لها ولا يتوهم انه ح يلزم تقدم الذات عليها بالوجود فان وجود المعدوم
هو الامر المصحح للحمل التعريف ولا معنى لان يقال وجد الانسان فوجد بل هو في مرتبة الوجود
انسان وفي مرتبة الانسان موجود من غير تقدم وتاخر انما تقدم الوجود عليها واما تقدم
الذات فلانه ليس للذات مرتبة سابقة على الوجود اي على صحة انتزاعه فالانسان مثلا من حيث
هو موجود فهو انسان بل الوجود بعض علله المهية اذ لا فرق بين قولك السواد بالفعل والسواد
موجود فلا يتصور تقدمهما على معلولها قيل يلزم قوله لان مجموع الاجزاء المادة والصورة
عين الماهية قلنا ان اراد ان مجموعهما ماخوذين معا عين الماهية فمسلم لكن مجموعهما ماخوذا بهذا الوجه
ليس من اجزاء العلة التامة فلا باس بعدم تقدمه وان اراد ان مجموعهما ماخوذا فرادى
عين الماهية فممنوع اذ من الظاهر انهما ماخوذا بهذا الوجه ليسا عين الماهية بل جزآن من اجزاء العلة
ومتقدمان على الماهية والفرق بين الاعتبارين يظهر في مثل قولك كل القوم لا تسعه
الدار معا وبعضهم لا معا بل فرادى فان التسعة وان كانت متعلقة بكل القوم في الصورتين
لا تصدق اذا اخذ القوم معا وتصدق اذا اخذوا لا معا فاذن فرق بين المجموع الماخوذ معا
والمجموع الماخوذ لا معا ولما كان مجموع المادة والصورة علة للماهية لا معا كان مجموعا متقدما كذلك

فالعلة التامة مطلقا متقدمة على المعلول بالوجه الذي هو علة له بذلك الوجه قال جامع
في هذا الايراد حول ما ذكره في رسالة اثبات الواجب وغيرها في التفصي عن هذا الاشكال المشهور
لكن يرد على خصوصية تقريره ما لا يرد على تقريري فان حاصل ما ذكره ان الحكم على المجموع هو يكون
بما يصدق على المجموع وانت خبير بان المحكوم عليه في الصورة الاولى هو الكل الافرادي وفي
الثانية هو الكل المجموعي ولفظ الكل مشترك بين المعنيين فليس المحكوم عليه في الصورتين امرا واحدا
بحسب المعنى كما يشعر به كلامه ثم ما ذكره من ان مجموع المادة والصورة مأخوذ من حيث الكل من اجزاء
العلة التامة منظور فيه لان المأخوذ بهذا الوجه اما ان يكون عين العلة التامة او جزءا منها
او خارجا عنها لا سبيل الى الاول والثالث فتعين الثاني اما بطلان الاول فظ واما بطلان
الثالث فلان خروج الكل عن شيء بدون خروج جزء من اجزائه عنه ممتنع بداهة ودخول جزء
من المجموع في الشيء يستلزم ان يكون المجموع عين الشيء او جزءه لانه لو لم يكن لهذا الشيء جزء
سوى اجزاء المجموع كان المجموع جميع اجزاء ذلك الشيء لدخول ذلك الجزء الاخير في قوام الشيء فلا بد
من التفصي عن ذلك بتسليم الكلام ولو لم يتم سوى على ذلك فهذا ان يجاب عنه بما ذكره فالوجه [illegible]
ما ذكرنا من ان مجموع المادة والصورة له اعتباران احدهما ان يعتبر من حيث الكثرة وهو بهذا
الاعتبار جزء من العلة التامة ومتقدم عليها والثاني ان يعتبر من حيث الوحدة وهو بهذا الاعتبار
عين المعلول وليس جزءا من العلة بهذا الاعتبار خارج عن العلة التامة ومع استحالة خروج الكل
بدون خروج جزء من اجزائه قوله لو لم يكن لهذا الشيء جزء اجزاؤه فلا يحتاج الى انه خارج
قوله يكون المجموع بهذا الاعتبار جزءا من الشيء لم وان اريد انه يكون باعتبار التعدد جزءا لم
وان اردت انه يكون باعتبار التعدد جزءا لم وهو بهذا الاعتبار ليس عين المعلول فلا يلزم
تقدم الشيء على نفسه والحاصل ان دخول كل جزء من المجموع في الشيء على تقدير ان لم يكن لذلك الشيء
جزء آخر انما يستلزم كون ذلك المجموع جزءا من الشيء باعتبار ولا يستلزم كونه جزءا منه بجميع الاعتبارات
فيجوز ان يكون جزءا منه باعتبار وخارجا باعتبار آخر وخروج الكل بدون خروج جزء من اجزائه
انما يستحيل اذا كان الكل خارجا بجميع الاعتبارات اما لو كان خارجا ببعض الاعتبارات دون بعض
كما فيما نحن فيه فاستحالته ممنوعة ولا استحالة في كونه متقدما عليه باعتبار ومتأخرا عنه باعتبار آخر
كالطبيعة الجنسية فانها متقدمة على النوع باعتبار كونها مادة اي مأخوذة بشرط لا وهي بشرط [illegible]
عين النوع فيكون بهذا الاعتبار متأخرا عن نفسه باعتبار الاول نعم يبقى على هذا الوجه انه [illegible]

الصورة

في المركب الذي له جزء صوري كالجسم او معروضه الوحدة كالعشرة اذ الكل باعتبار الوحدة
فيه او شيء آخر بمنزلة الجزء الصوري اما في الكثرة الصرفة التي ليس فيها جزء صوري ولا جزء مادي
ولا يعرضها الوحدة كما في الاعتبار الاول اذا جعل تلك الكثرة معلولا واعتبر عللها التامة
التي هي مشتملة على تلك الاجزاء والفاعل والغاية وغيرهما فلا يسمى ذلك كالآحاد او الكثرة
بهذا الاعتبار جزء المعلول على ما ذكر في المحل وهو عين المعلول ايضا ولا محيص عنه الا بان يقال
المجموع بهذا المعنى آحاد متفرقة لكل منها علة تامة فعلة المجموع بهذا المعنى هو حاصل جميع كل واحد واحد
فان لم يكن شيء من تلك الآحاد علة لغيره من تلك الآحاد يكون مجموع علل الآحاد خارجا
عنها وعلة تامة لها وان كان بعض منها معلولا لبعض يكون ما عدا ذلك المعلول مع علل ما في
علة تامة لها ومن ذلك يتضح قدح في البرهان المشهور على اثبات الواجب وهو السلسلة
الذي مبناه على ان علة جميع الممكنات على تقدير ليس لها جزء ان يكون عينه ولا جزءه فيكون
خارجا عنه وهو الواجب ويحتاج الى جواب على ان الآحاد باي اعتبار اخذ فهو كثير والكثير
متألف من الآحاد فكل واحد منها علة ناقصة فلا يخرج المعلول الاخير عن اجزاء العلة التامة
فتأمل قال بعض الفضلاء لا يقال كل جزء من اجزاء العلة التامة علة ناقصة اذ عرفوا العلة الناقصة
بعض ما يتوقف عليه الشيء فلا شك ان كل جزء من اجزاء العلة التامة علة ناقصة فيلزم ان يتقدم
مجموع المادة والصورة التي هي المعلول على نفسه لان مجموع المادة والصورة جزء من العلة التامة
وكل جزء من العلة التامة علة ناقصة وكل علة ناقصة متقدمة بالطبع على المعلول كما ذكره العلامة [illegible]
لانا نقول لا نسلم ان مجموع المادة والصورة جزء حقيقة من العلة التامة لان العلة التامة مجموع ما يتوقف
عليه الشيء وكل جزء من اجزائه اشياء يتوقف عليها الشيء ولا شك ان مجموع المادة والصورة
ليس من تلك الاشياء اذ لا يصدق عليه مفهوم ما يتوقف عليه الشيء واعترض عليه بان فيهما
بحثا اما في السؤال فلانا لا نسلم انه اذا كان كل جزء من العلة التامة علة ناقصة يلزم تقدم المعلول
على نفسه قوله لان مجموع المادة والصورة جزء من العلة التامة قلنا ان اراد مجموعهما مأخوذا
[illegible] منه تم لما سبق ان مجموعهما مأخوذا بهذا الوجه نفس المعلول وان اراد مجموعهما مأخوذا على الاعتبار
من اجزاء العلة التامة فمسلم لكن لا نسلم ان مجموعهما مأخوذا بهذا الوجه عين المعلول فانه بهذا الوجه جزء
من العلة التامة وعلة ناقصة للمعلول واما في الجواب فلانه اذا كان للعلة اربعة اجزاء مثلا لا محالة
اثنان منها جزء من الاربعة فيكونان جزءا منها لان الجزء اعم من ان يكون واحدا او كثيرا

الاحاد

لمنع به المادة والصورة غير موجه نعم لو منع انهما جزء واحد لم يتوجه اذا كان الدعوى ذلك
المادحه في السؤال فقد مر الكلام فيه بما عليه وما له واما قدحه في الجواب فمندفع
بان مراده منع كون مجموع المادة والصورة وظاهر ان الدعوى الجزئية بالوجه الذي هو
عين المعلول جزءا منها والحاصل الى الجواب الذي بسطناه انفا حاصله ما في الشق الاول انه لم يتعرض
للترديد والكلام على الشق الاخر بناء على ان المورد ادعى ان المادة والصورة جزء من المعلول
او عين له فيلزم تقدم الشيء على نفسه فتوجه منع الجزئية بناء على انه بالاعتبار الذي
هو عين ليس جزءا كما يوجه منع العينية بناء على ذلك فالترديد ليس محتاجا اليه في اصل الجواب
وان كان تفصيل المقام يقتضي ذلك ولا قدح في المنع من حيث انه لم يفصل اذ لا يجب التفصيل
على المانع بل يجب على المعلل التفصيل وابطال الشقوق المحتملة يكفي في توجيه المنع وروده
على احد الشقين على انه يتجه على الجواب الذي ذكره المحشي بانه اذا كان المراد بالاشياء المجموع
الحاصل ماخوذا على الانفراد وهو محض كل واحد واحد لا يصدق عليه الاثنان وان كان
المراد مجموعها ماخوذا معا فلا نسلم انه بهذا المعنى جزء من الاربعة بناء على ان العدد مركب من الوحدات
دون الاعداد التي تحته وفيه نظر يطلع عليه في تعليقاتنا فلا نسلم قال في ذلك الفاضل ولو سلم ان مجموع
المادة والصورة جزء حقيقة من العلة التامة فلا نسلم ان كل جزء من اجزاء العلة التامة علة ناقصة
بل العلة الناقصة هو البعض الذي يغاير الشيء ولا يلزم ان يكون كل جزء من اجزاء العلة التامة
علة بعض كذلك فان مجموع المادة والصورة جزء من العلة التامة لكنه ليس جزءا مغايرا للمعلول
بل هو نفس المعلول والجزء المغاير له كل واحد من المادة والصورة اعترض عليه بان مجموع المادة
والصورة لو كان جزءا من العلة التامة كانت العلة التامة موقوفا عليه ضرورة توقف الكل على الجزء
والمعلول موقوف على العلة التامة فيكون موقوفا على مجموع المادة والصورة لان الموقوف
على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فيكون مجموع المادة والصورة موقوفا عليه
للمعلول ولا يكون علة تامة له فيكون علة ناقصة على هذا التقدير الكلام المنقول
سخيف جدا لان المجموع المذكور ان كان موقوفا عليه لزم توقف الشيء على نفسه بناء على
كونه نفس المعلول فلا يجدي منع كونه علة ناقصة وان لم يكن موقوفا عليه لم يكن جزءا من العلة التامة
اذ العلة الناقصة جميع ما يتوقف عليه المعلول فما لا يكون موقوفا لم يكن جزءا من العلة التامة قطعا
واعلم ان هذين السعدين قيل لا يجدي هذا الكلام لان السعدين المذكورين اذا كانا مشتركين

في التقدم بالذات لكان قسما منه وهو يقتضي ان يعد التقدم بالذات قسما من التقدم
لا ان يعد اقساما منه كما يعد اقسام التقدم بالرتبة من معانيه لا اقساما بل شبهه ان يعد التقدم
المحتاج اليه من حيث هو محتاج اليه هو التقدم بالطبع ويعد تقدم الفاعل المستجمع للشرائط بالقياس
الى المعلول يعد تقدما بالطبع من حيث انه محتاج اليه ويعد تقدما بالذات والعلية من حيث انه مفيد
لوجوده والناس يشيرون الى تقدم المحتاج اليه بقولهم ما لم يوجد المحتاج اليه لم يوجد المحتاج
والى تقدم الموجود بقولهم ما لم يوجد الشيء لم يوجد غيره ومعنى التقدم من حيث ذكرناه هي
لما ذكره الشيخ في الفلسفة الاولى بعد ما اخرجوا التقدم في قاطيغورياس الشفاء الى الفصل
في المقالة الرابعة منها ان التقدم في باب فهو قابل الزيادة والنقص ومنها
الفعل ما جعلوا المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس ولا يقع للمرؤوس
ثم نقلوا ذلك الى ما يكون الى هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون
لا الوجود او لا وان لم يكن للثاني والثاني لا يكون الا وقد كان للاول وجود متقدما على الاخر
مثل الواحد فانه ليس من شرط وجود الواحد ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط وجود
الكثرة ان يكون كل واحد موجودا وليس فيها ان الواحد يعد الكثرة او لا يعد بل انه
محتاج اليه حتى يعاد الكثرة وجودا بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة
اخرى فانه اذا كان شيئان وجود احدهما من الاخر بل وجوده من نفسه او من شيء
ثالث لكن وجود الثاني من هذه الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس له لذاته
من ذاته بل له لذاته الامكان على تجوز ان يكون الاول مهما وجد لزم وجوده ان يكون
علة لوجوب وجود هذا الثاني فان الاول يكون متقدما بالوجود على الثاني وكذا لا يستنكر
العقل ان يقول لما تحرك المفتاح تحرك يده فيما كان يقول لما تحرك المفتاح علمنا ان
زيدا اتحرك يده فالعقل مع وجوده لحركتين يعاني الزمان يعرض لاحدهما متقدما وللاخر
متاخرا اذا كان الحركة الاولى ليس سبب وجودها الحركة الثانية والحركة الثانية سبب وجود
الحركة الاولى هذا كلامه ووجه دلالته على ما ذكرناه ظاهر قد علته في تجريد العواشي لا يلزم ان
الاشتراك في التقدم بالذات يستلزم ذلك كيف ولو كان كذلك لزم ان لا يقسم التقدم
لان جميع اقسامه مشترك لفظي بين معان وكل معنى من معانيه احد هذه الاقسام على ما صرح
الشيخ في الشفاء فلو كان التقدم بالذات احد معانيه ينبغي ان يعد من هذه الاقسام ولا يعد

من معانيه كما لا يعد اقسام ساير معانيه منها ثم اشتراك التقدم بالذات على التقدمين
المذكورين من التقدم بالعلية والتقدم بالطبع اشتراك معنوي واشتراك التقدم بين الاقسام
المذكورة اشتراك لفظي والاشتراك المعنوي على ما بناه مانع من عد اقسامه من معاني
التقدم لا الاشتراك اللفظي فلا يستقيم قياس احدهما على الاخر لا يخفى على من له
ادنى فهم ان الغرض منها بيان لفظ التقدم فان قسمة التقدم الى اقسامه قسمة معنوية لا
لفظية ثم لا يخفى اشتراك الاقسام في مفهوم التقدم كما علم من الشفاء وغيره فان التقدم
المطلق هو الرجحان في معنى من المعاني كما دل عليه العبارة المنقولة من الشفاء وقد بسطناه
في الحواشي وذلك مشترك بين جميع اقسام التقدم ومما زاد اقسام التقدم بحسب ما يرى المعنى
الذي فيه التقدم فان ادعى انتفاء القدر المشترك بين تلك الاقسام او انتفاء وضع التقدم
بازاء ذلك القدر المشترك فكلاهما ممنوع مع ان الثاني لا دخل له بالمقصود اذ ليست هذه القسمة
قسمة لفظية كقسمة العين الى معانيه حتى يرد بان هذا القسم من معانيه فتحقق القدر المشترك كاف
في صحة التقسيم ثم الاشتراك المعنوي انما يكون مانعا من عده في الاقسام لو لم يكن اللفظ موضوعا
لتلك الاقسام فانه اذا كان مشتركا لفظيا بين العام والخاص كان العام والخاص معنيين للفظ
فلا بد من عدهما في تقسيم اللفظ الى المعاني ثم قلت على قوله للفاعل المستجمع للشرائط تقدم بالطبع
من حيث انه يحتاج اليه وتقدم بالذات والعلية من حيث انه مفيد لوجوده انه كان يعد انه
اذا قيد المعنيان بالحيثيتين كانا معنيين متقابلين فيصح جعلهما قسمين للتقدم وفيه نظر لان التقدمين
مشتركان في تقدم المحتاج اليه مطلقا فالحق ان يقول التقدم تقدم المحتاج اليه من حيث انه يحتاج اليه
اعم من تقدم الفاعل من حيث انه يعقد وجود شيء ووجوبه فان ذلك تقدم المحتاج اليه
المخصوص حيث انه يحتاج اليه مخصوص فكيف يصح جعل احدهما قسما للاخر فكما لا يتجه ما ذكره بالعموم
كان معنى ان لا يتجه هذا الكلام ولو صح ما ذكره يجري في التقدم في الرتبة ايضا بان يقال
التقدم من حيث ان الشيء في المرتبة السابقة قسم من التقدم والتقدم من حيث ان الشيء اقدم
في خصوص المرتبة الطبيعية او الوضعية مثلا قسم اخر فيكون اقسام اقسام التقدم الرتبي
اقساما اخر واعترض عليه اما اولا فلانا لا نم ان تعدد المعنى بالحيثيتين يستدعي مقابلهما المستدعي
لمقابلهما وانما هما معنيان يختلفان ينقل لفظ التقدم الى احدهما ثم منه الى الاخر كما هو شان عبر
من متعاف فان لفظ التقدم بالرتبة الى التقدم بالشرف ومنه الى التقدم بالطبع ومنه الى التقدم

بالطبع ومنه الى التقدم بالذات كما علم من الشفاء ونسبة الاعتقاد المذكور الى المحشي
فريه بلا مرية واما ثانيا فلان قوله تقدم المحتاج اليه من حيث انه محتاج اليه اعم من تقدم الفاعل
المستجمع للشرائط من حيث انه يعقد وجود الشيء غير مسلم فانهما معنيان متباينان اذ لا يصدق
على اعطاء الوجود انه هو الاحتياج اليه ضرورة وقد نقل لفظ التقدم من احدهما الى الاخر
كما صرح به الشيخ فيما نقلنا عنه نعم هما مشتركان في المعروض ولا يلزم من ذلك تصادقهما
الا ترى ان التقدم بالشرف والتقدم بالعلية كثيرا ما يشتركان في المعروض فان الفاعل المعطي
لوجود المعلول اشرف منه ولا يلزم من ذلك تصادقهما في منع كون التقدمين المحيثين
يستدعي تقابلهما لطيفة ظاهرة لا تخفى وقد عرفت ان كونهما معنيين على تقدير التسليم
انما ينفع لو كان هذه القسمة قسمة لفظية وليس كذلك وتباين التقدمين بالمعنى الذي
ذكره بانه لا يصدق على اعطاء الوجود انه هو الاحتياج محل لانه انما كان يصح لو كان التقدم
في الفاعل المستجمع نفس اعطاء الوجود وفي المحتاج اليه نفس الاحتياج وليس الامر كذلك
بل التقدم بمعنى مغاير لاعطاء الوجود وهو مورد لقول الشفاء التي نقلنا كما بين في موضعه
على انك تعلم ان مثل هذا جار في اقسام الرتبي اذ لا يصدق على احد المفهومين جنسا والاخر
نوعا انه وقع كل منهما في مرتبة ولا على الوقوع في المرتبة الاخيرة طبعا انه وقوع في المرتبة الاخيرة
وضعا فان تمسك بان اللفظ لم ينقل من احد المعنيين الى الاخر بل لم يوضع لخصوصهما اصلا
لما ذكره من ان ذلك ليس قسمة لفظية على ان التقسيم اللفظي لا ينافي كون بعض الاقسام اعم من بعض
فان اللفظ اذا كان مشتركا بين العام والخاص لم يكن من ذكر العام والخاص في اقسامه كما سبق
فلا حاجة الى اثبات التباين بين تلك الاقسام على ما التزمه ثم ذكر في تحرير الغواشي انه ليس
فيما ذكره وفيما نقله ما يدفع الشبهة التي اوردها لان التقدمين مشتركان في معنى هو تقدم
المحتاج اليه على المحتاج فالشبهة وهي ان معنى ان تعدد المشترك منهما قسما لا معنيا باقية بحالها
ولا مدفع لها من بيان واعترض عليه بانه ان اراد باشتراك التقدمين في تقدم المحتاج اليه
ان تقدم المحتاج اليه جزء من مفهوم كل منهما فمم اذ لا يعتبر في التقدم بالعلية انه تقدم المحتاج اليه
بل هو تقدم معطي الوجود مع قطع النظر عن كونه محتاجا اليه وان اراد انه يصدق على كل منهما
انه تقدم المحتاج اليه فمسلم لكن لا يلزم ان يكون هذا المعنى قدرا مشتركا بينهما فان المفهوم الصادق
على اقسام المنقسم كثيرة ولا يلزم من ذلك ان يكون شيء منها قدرا مشتركا بين التقدمين

وانما يكون قدرا مشتركا لو كان هذا المعنى معتبرا في مفهوم كل واحد منهما ففيه نظر
الاول ان هذا الجواب مبني على ان القدر المشترك بين الشيئين يجب ان يكون داخلا فيهما وهو
تحكم فان المشترك بين شيئين اعم من الذاتي والعرضي وضم القدر المشترك اليه لا يخصصه بالذاتي
كما لا يخفى الثاني ان هذا الجواب لو تم لكان كافيا في دفع الشبهة عن اصلها ولا دخل لما نقله
عن الشفاء في ذلك كيف وهذه الشبهة انما هي على ما نقله من الشفاء ويحتاج في دفعها الى جواب
الثالث انه لو صح ما ذكره لجرى مثله في اقسام التقدم الطبعي منه تقدم المادة والصورة
والغاية مثلا بان يقال تقدم الصورة على الجسم من حيث انه يحصل به فان المعلول ينسب الى كل من العلل
بوجه خاص فينسب الى المادة بانه فيه والى الصورة بانه به والى الفاعل بانه منه والى الغاية
بانه له مع ان يعتبر في كل منها انه تقدم المحتاج اليه لكن لا يلزم ان يكون هذا المعنى معتبرا
في كل واحد من التقدم الطبعي واقسامه الرابع انه لما ذهب الى ان هذا التعميم انما هو الى معاني لفظ
التقدم فان كان اللفظ موضوعا لكليهما لم يحتج ولا بد حينئذ في ذلك ان يكون الاعم معتبرا في مفهوم
الاخص او عارضا له مثلا لو كان لفظ الحيوان موضوعا تارة بازاء الماشي واخرى بازاء معناه
المشهور واريد تقسيمه الى معانيه فلا بد من ذكر الماشي في الاقسام وان لم يكن الماشي جزءا
من معناه المشهور وان اردت تحقيق الحال في الفرق بين التقدمين فارجع الى الحواشي المعلقة على
الحواشي والشيخ استعملها فاطعمورا من الشفاء قد مر في الحواشي قال اي الشيخ ومنها
قسم للتقدم مشهور وذلك هو بالعلية فان السبب متقدم على المسبب وان كان لا يوجد احدهما
الا وقد يوجد الاخر وليس احدهما متقدما بالطبع على الوجه المذكور من التقدم بالطبع
منها وان كان قد يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية وبالذات بالاعتبار وهذا ظاهر
في جواز اطلاق التقدم بالطبع على القدر المشترك لكن لا دلالة له على تخصيص التقدم بالذات
بالتقدم بالعلية بل الظاهر انه اراد بالتقدم بالذات ههنا ما هو المشهور باسم التقدم بالطبع
فان العام اذا قرن بالخاص كان المراد به ما عدا ذلك الخاص فيكون معناه قد يحمل التقدم بالطبع
على التقدم بالعلية والقسم الاخر من التقدم بالذات هي معناه القدر المشترك منهما ولعل الشيخ
مع المص في شرح الاشارات ادخل قوله بالذات بيانا لقوله بالعلية واستفاد اطلاق التقدم
بالطبع على القدر المشترك مرجحة تارة على القسم المشهور واخرى على التقدم بالعلية كما علم من كلام الشيخ
وحمل كلامه على انه قد يقال اي يحمل على المتقدم بالعلية فيكون معناه القدر المشترك بينه وبين المعنى

المشهور وهو كما ترى ثم هذا المنقول يؤيد بعض ما شيدنا معاقده لذي التامل الصادق
واعترض عليه اما اولا فلانه ليس في كلام الشيخ هناك اطلاق التقدم بالطبع على القدر المشترك
المذكور اصلا بل بين هناك معنى مشهورا للتقدم بالطبع لا يصدق على التقدم بالعلية وقال ويحصل
الامر فيه بوجه اخر الى صناعة اخرى ثم فسر فيها بمعنى اعم من المشهور صادق على التقدم في العلية
من حيث انه محتاج اليه لا من حيث انه متقدم بالعلية ومفيد للوجود وهو ما نقلنا عنه في الحاشية
السابقة اعني تقدم المحتاج اليه وهو ليس قدرا مشتركا بينهما لانه ليس معتبرا في التقدم بالعلية
ولا في المعنى المشهور بل يصدق على التقدم بالعلية من وجه اخر كما يصدق عليه التقدم بالشرف
واشار بالوجه المذكور ههنا الى قوله وقد حد بانه لا يرجع التكافؤ في لزوم الوجود الى اخره
عند الاشتراك فانه اذا كان الاثنينية لا محالة موجوده من المشهور ان لا يكون كذا متقدما بالطبع
وليس في المشهور له شرائط ويحصل الامر في ذلك فوجه في صناعة اخرى واما ثانيا فلان الامر
ان الظاهر من عبارة الشيخ انه اراد بالتقدم بالذات ما هو المشهور باسم التقدم بالطبع وهو انه
لا يرجع بالتكافؤ في لزوم الوجود ولا يطلق على التقدم بالذات اصلا فانه مرادف للتقدم
بالعلية وليس اعم منه كما حسبه ولذلك جعل في شرح الاشارات بيانا للتقدم بالعلية ففيه ابحاث
الاول ان التقدم بالعلية يصدق عليه انه تقدم المحتاج اليه فان العلة الفاعلية المستجمعة للشرائط
فرد مخصوص من المحتاج اليه والمحتاج اليه معتبر في مفهوم العلة الفاعلية فان العلة مطلقا هو
المحتاج اليه فاذا قيد بالفاعل المستجمع صار معناه المحتاج اليه المقيد بالفاعلية والاجتماع فيكون
هذا التقدم قسما من تقدم المحتاج اليه من حيث هو محتاج اليه بل من حيث هو محتاج اليه المخصوص لا بانه معلول
اقسام التقدم الرتبي يعتبر فيها خصوصيات غير معتبرة في مطلق التقدم الرتبي ايضا فيلزم ان لا يعد
اقسامها في اقسام التقدم فان التقدم في الرتبة العقلية هو تقرب الاب الى العقل على الابعد
على ما ذكرنا لا يكون تقدمه من حيث انه اقرب الى المبداء مطلقا بل من حيث انه اقرب من المبداء
المخصوص واعتبر مثل ذلك في اقسام التقدم بالشرف الثاني ان بعد كون تقدم المحتاج اليه قدرا
مشتركا غير مستقيم لما عرفت من انه ليس في القدر المشترك ما يخصصه بان يكون معتبرا في مفهوم المشتركين
على ان الظاهر انه معتبر في مفهوم التقدم بالعلية كما عرفت انت تعلم انه قد ادعى سابقا ان التقدم بالعلية
قسم من تقدم المحتاج اليه فاذا توقف صحة ذلك على كون الاعم معتبرا في مفهوم الاول كان عليه
اثباته ولا يجديه منع كونه معتبرا فيه بل كلامي عليه في قوة المنع السابق الا ان ما ذكره في صورة المنع

من ان التقدم بالذات ليس اعم منه مخالف لما ذكره المحققون من كتبهم وكذبهم من غير مستند
مما لا يليق اليه وقد عرف انه ليس المنع وطيفه لانه دفع تعليله اسباب جميع ما يوقف عليه
صحة مدعاه الرابع ان شارح الاشارات معترف بكون التقدم بالذات اعم من التقدم بالعلية
كما علم من كتبه فلا يمشي بناء كلامه على خلافه لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة على
ما في الحواشي فيه نظر اذ هذا العقيه يعني ان يكون تقدم بعضها على بعض لذاتها وما يستذكره الشارحون
عند قوله ولا يحتاج الحادث الى مادة ومدة من ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل
بل بالعرض يمكنها يحتمل له فرض الفعل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي
على معنى انهما لو وجدا فيه كان احدهما متقدما على الاخر وما ذكره القائل من انه ان يلزم ان اذا كانت
تلك الاجزاء موجودا في الخارج ويكون بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر لا يجدي نفعا لان كون
احدهما بالتقدم والاخر بعده لا يستند الى الماهية المشتركة ولا الى التشخص بعين ما ذكره في نفي العلة
فان قيل يكفي في ذلك اختلافهما في التشخص المفروض بناء على ان التقدم يتحقق على فرض وجودهما
قلنا لنا ان نقول يجوز ان يكون التقدم على فرض الوجود مستندا الى العلة على ذلك الفرض
ويستند الاختلاف في العلة المفروضة الى الاختلاف في التشخص المفروض سواء واعترض عليه
بان قوله يجوز ان يكون التقدم على فرض الوجود مستندا الى العلة على ذلك الفرض انما يمشي لو تحقق عليه
بين اجزاء الزمان على فرض وجودها كما يتحقق التقدم بينهما على ذلك الفرض وليس كذلك قال بهمنيار
في كتاب التحصيل ليس بين السابق من الازمنة والحركات وبين اللاحق علية بوجه لا يقال نفي العلية
بين اجزاء الزمان مصادرة على المطلوب لانا نقول انما يكون كذلك لو كانت الدعوى نفي العلية بين الاجزاء
من الزمان وليس كذلك اذ الدعوى ههنا نفي التقدم بالعلة ويجوز ان يستدل على هذه الدعوى
بنفي العلة انما يجوز الاستدلال لو كان نفي العلة على هذا الفرض اجلى من نفي التقدم
بالعلة وهو غير مسلم بل الظاهر انه في مرتبة المدعى فان من لا يسلم نفي التقدم بالعلية لا يسلم نفي العلية كيف
يتصور خفاء انتفاء التقدم بالعلية مع جلاء انتفاء العلية هذا انما لا يتم اقول هذا توقع
ذلك غير لازم فلت عليه في الحواشي تعلل غرض القائل ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض انما هو
باعتبار عدم اجتماعها والتقدم بالذات ليس بهذا الاعتبار بل باعتبار التوقف فهما نوعان متغايران
غاية الامر انهما اجتمعا في شيء واحد كالعلة المعدة فانها من حيث لا تجامع المعلول متقدم عليه بالزمان
ومن حيث يحتاج اليه المعلول متقدم بالطبع وذلك لا يخل بالمقصود وهو تغاير التقدمين في اجزاء الزمان

لو فرض ان منهما تغاير في الوجود وتقدما بالطبع بذلك الاعتبار فيهما انه نوع
اخر من التقدم وهو الذي يعرف به عدم الاجتماع والكلام في هذا التقدم واعترض عليه
بان القائل المذكور قد استدل على ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض اخر ليس بالعلية
ولا بالطبع بعين ما مر كيف من بعد ممن احدهما السابق والمسبوق في هذين النوعين من التقدم
جائز الاجتماع والشارح منع هذه المقدمة وما ذكره ان الغرض لا تعلق له بهذا الدليل
بل لو سلم كان اشارة الى دليل اخر لا اثر له في كلام القائل فكيف يكون غرضه ذلك
ما ذكرته في توجيه كلام القائل مبني على ان يكون مراده ان السابق والمسبوق
في هذين النوعين من السبق جائز الاجتماع نظرا الى ذات السابق وذلك لا ينافي امتناع الاجتماع
بسبب سبق اخر وذلك ظاهر مما ذكره وحمل كلام القائل في غاية الظهور ولا يرد منع الشارح
فظهر ان ما ذكرته توجيه لكلام القائل لا اشارة الى ما لا اثر له في كلام القائل كما توهمه
السبق بالرتبة هو عبارة عن ان يكون السابق اقرب الى مبدا قلت في الحواشي قد مر ان اختلاف
انواع التقدم انما هو باختلاف المعنى الذي فيه التقدم ولا شك ان ذلك المعنى في الرتبي هو
مبدا او اقرب الى المبدا وفي الزماني غير ذلك ولذلك يكون المتقدم بالزمان من حيث هو
متقدم بالزمان غير مجامع للمتاخر بخلاف التقدم بالرتبة فانه ان لم يجامع المتاخر كان من حيثية
اخرى هو نوع اخر من التقدم هذا توجيه كون ذلك التقدم قسما اخر واعترض عليه بان قوله
وفي الزمان غير م وكيف يسلم ذلك من ذهب الى تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها رتبي واما
اجتماع المتقدم مع المتاخر من الزمان فلم لا يجوز ان يكون بواسطة كونه غير قار الذات
لا لخصوص التقدم والتاخر كما حسبه من ليس الذي لا نعرف شبهة ان التقدم الرتبي
لا يمنع اجتماع السابق واللاحق بخلاف التقدم الزماني ومع ذلك مكابرة غير مسموعة
وكونه غير قار الذات لا يعني عن التقدم الزماني بين اجزائه بل مستلزم له كما لا يخفى وقيل نقول
عاقل ان بعض اجزاء الزمان يتقدم ويتاخر باعتبار عدم اجتماعها بناء على انه غير قار الذات
عبارة عن تقدم بعض اجزائه على بعض تقدما لا يجتمع السابق مع اللاحق وهو عين التقدم
الزماني فكيف يسلم ذلك عاقل يوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها
قد في جواب اللازم من ذلك ان يكون للعلة المعدة سبق زماني وهو حق لا انحصار سبقه
في الزمان واعترض عليه بان معنى كلام السائل ان تعريف السبق الزماني بذلك يقتضي ان يكون

كون سبق العلة المعدة على معلولها من حيث انه يسبقها عليه سبقا زمانيا بصدق التعريف
عليه من هذه الحيثية ومما ذكره لا يندفع عنه هذا كما لا يخفى ووجه الدفع ان المعلول كما يحتاج
الى وجود العلة المعدة يحتاج الى عدمه الطارى ايضا فهناك سبقان بالطبع على المعلول
احدهما لوجود العلة المعدة والثانى لعدمه ولا ينتقض تعريف السبق الزمانى بشيء منهما اما الاول
فلاقتضائه سبق الوجود فلان السابق بهذا السبق هو وجود العلة المعدة وان لم يجتمع مع المسبوق
الا ان منشأ عدم اجتماعه معه ليس سبقه عليه بالطبع بل هو ذلك اشتراط المعلول بعدمه
وسبق عدمه على المعلول ولولا ذلك لجاز اجتماع وجودها معه بلا ريبة ولا شك ان كون
العلية منشأ لعدم اجتماع القبل مع البعد معتبر فى التعريف كما سادرية ولو لم يعتبر هذا
لانتقض التعريف بالسبق بالشرف والسبق بالرتبة مما لا يجتمع السابق بهما مع المسبوق
حاصل الجواب ان للعلة المعدة سبقين احدهما السبق بالطبع من حيث افتقار المعلول اليها
السبق لا باعتبار الاجتماع والثانى السبق بالزمان وهو ممتنع الاجتماع بالضرورة ولا ينتقض التعريف
بشيء منهما اما الاول فلان عدم الاجتماع ليس بالنظر اليه وهذا القيد معتبر فى التعريف
واما فى الثانى فلانه داخل فى المعرف وذلك ظاهر فى سياق الجواب لمن له ادنى دربة واما ما ذكره
فى الجواب فغير سديد لان مراده ان عدم اجتماع السابق مع المسبوق بهذا السبب اشتراط
المسبوق بعدمه ولا شك ان سبق عدمه سبق طبيعى فهذا سلم ان السبق الطبيعى ههنا منشأ لعدم
اجتماع القبل مع البعد فينتقض تعريف السبق الزمانى بذلك ثم لا نسلم ان منشأ عدم اجتماعه معه سبق
عدمه على المعلول بالطبع بل سبق وجوده على المعلول بالزمان فانا لو فرضنا عدم توقف المعلول
على عدمه وكان مع ذلك متقدما عليه بالزمان لكان عدم الاجتماع بحاله كما فى الحوادث
المتعاقبة التى ليس منها توقف كطوفان نوح وبعثة نبينا صلى الله عليه وسلم فقوله ولولا ذلك
لجاز اجتماع وجودها معه بلا ريبة ممنوع اما اولا فظاهر واما ثانيا فلان المتعاقبين يتقدم احدهما
على الاخر بالزمان مع انتفاء توقف احدهما على عدم الاخر كوجود المهيتين عدمها فانهما لا يجتمعان
فيتقدم احدهما على الاخر وليس احدهما موقوفا على عدم الاخر   واما ثانيا فلان
انقطاع السؤال انما هو اذا عبر مع قطعة معينة من الزمان ولوحظ انقسامها وقسمتها الى قسمين
وجدت تقدم احدهما على الاخر لازما بالمعنى الاعم للقسمين المعتبرين على الوجه المذكور وهذا القدر
كاف فى المطلوب لانه اذا سئل عن تقدم الماضى واجيب بوقوع احدهما فى احد القسمين المذكورين

والاخر فى القسم الاخر وتوقف السؤال على ان تقدم الاخر بالاخرين ولان تقدم البعض
اجزاء الزمان على بعضها بين فسم جمهور الناس الزمان باعتبار التقدم والتاخر الى اقسام
ثم اذا اعتبر   انما يشك فى تقدم احدهما على الاخر وذلك غير مضر
قلت فى تحرير الحواشى لا نظر ان قسمة الزمان الى الاقسام باعتبار التقدم والتاخر مبنى على كون
تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها بينا واعترض عليه بان كثيرا ممن يعلم انقسام الزمان
الى هذه الاقسام ليس من اهل الاكتساب وذلك امارة ظاهرة على ان تقدم المذكورين غير محتاج
الى الاكتساب   كون كثير من القسمين للزمان ساقطا عن درجة الكسب غير مسلم ولئن سلمنا
ذلك فلا يلزم ان يكون لازما بينا بالمعنى الاعم كما ادعاه اولا لان ثبوت اللازم للشيء بالمعنى
الاعم لتلزمه من قبيل البديهيات الاولية ويجوز ان يكون هذا اللازم من قبيل البديهيات الاخر
لا من البديهيات الاول فلا يكون لازما بينا بالمعنى الاعم وان لم يعتبر فى اللازم البين بالمعنى الاعم
ذلك بل اكتفى بمجرد عدم الاحتياج الى الكسب لم يثبت المطلوب وهو كون التقدم والتاخر فى اجزاء
الزمان بالذات كما زعمه ثم ان ما ذكره فى الجواب يحوم حول ما ذكره فى الحواشى وزاد عليه
الا هذه الدعوى التى قد عرفت ما فيها قال بعض الفضلاء مجيبا عن ايراد الشارح المراد
ان السؤال ينقطع عند ذلك القول بمجرد دلالته على ذلك الزمان المتقدم بدون دلالة
على شيء اخر من مفهوم التقدم على اليوم وان لم يخل عن الدلالة عليه ولذلك اذا اعتبر عن الامس
بزمان نوح وعن اليوم بزمان محمد صلى الله عليه وسلم وقيل زمان نوح متقدم على زمان محمد صلعم
كان انقطاع السؤال عند هذا القول باقيا بحاله واعترض عليه بانا لا نسلم ان انقطاع السؤال بمجرد
دلالته على الزمان المذكور واما انقطاع السؤال حين التعبير عن الزمانين المذكورين بزمان نوح
ومحمد صلى الله عليه وسلم فلدلالته على ان تقدم زمان نوح على زمان محمد صلى الله عليه وسلم معلوم
الا ترى انه لو عبر عنهما بزمانين غير معلوم التقدم كالصيف والشتاء لم ينقطع السؤال
الكلام المنقول سخيف نعم لو قيل ان السؤال عن تقدم احد الامرين على الاخر من غير تعيين التقدم
ينقطع عند الزمان فانه اذا قيل ان احد الحادثين كان فى الصيف والاخر فى الشتاء مثلا
جزم العقل بمجرد ذلك على تقدم احدهما على الاخر لكان له وجه   ولو سلم فانما يدل على كونه
قلت فى الحواشى لو كان هناك واسطة فى الثبوت يصح السؤال بلم وان كان مدعى الثبوت لكنه غلط
لان بداهته الان لا ينافى صحة السؤال عن مطلب لم فاعترض عليه بان السؤال قد يكون عن سبب الثبوت

كان تعالى لم يخلق كذا ولما ذا قلت ان كان كذا او ذلك يجري في النظريات والبديهيات ايضا ثم
وقد يكون عن سبب الاثبات كان تعالى لم كان كذا او ذلك يجري في النظريات وينقطع اذا انتهى
الى البديهي وقد اعترض الشارح ههنا السوال على الاثبات حيث قال لما ذا قلت انه متقدم عليه
ولما انتهى الى تقدم بعض الزمان على بعض اخر انقطع السوال لكونه بديهيا ويلزم من ذلك انتفاء
الواسطة في الاثبات لا في الثبوت فالمحشي حسب ان السوال مطلقا ينقطع واعترض عليه بانه يلزم
انتفاء الواسطة في الثبوت ايضا   اعترض الشارح على العموم بانه لا يجب كون التقدم
وان كان عرضا اوليا لاجزاء الزمان بناء على انتفاء الواسطة في الاثبات لا يستلزم
انتفاء الواسطة في الثبوت وما ذكر في الدليل انما يدل على انتفاء الواسطة في الاثبات وذكر
في الجواب ان السوال مطلقا ينقطع عند الانتهاء الى اجزاء الزمان فيلزم كونه عرضا اوليا فيثبت
ما ادعاه العموم فان نوقش بان ما ذكرته دليل اخر فلنا ان قولك لما ذا قلت كذا اعم يشمل
طلب الدليل اللمي والاني فانقطاع هذا السوال مطلقا يدل على انتفاء الثبوت والاثبات معا المطلوب
ولو سلمنا انه دليل اخر فلكن كذلك اذ لا اشعار في عبارة المحشي بان ذلك متمم للدليل المذكور
وكفى ما يثبت مدعى العموم بدليل اخر سوى ما نقله الشارح فائدة ويظهر حينئذ ما قيل لم ترك
الاول بالاخرة قوله فالمحشي حسب ان السوال مطلقا ينقطع يشعر بانه بصدد المنع في انقطاع
السوال على اللم وهو مكابرة ولا يخفى على احد عدم توجه السوال بانه لم كان امس متقدما على اليوم
كما لا يتوجه السوال بانه لم كان الواحد نصف الاثنين   والحكماء قالوا في وجه الضبط
قلت في الحواشي قد علمت المعنى المراد من التقدم على ما نقل من الشفاء فلا يرد انه ان اريد التقدم
المعنى اللغوي فذلك غير حاصل في الشرف اصلا وان اريد به معنى اخر فلا بد من بيانه ولا يحتاج
الى الاعتذار عنه بان زيادة الفضل والشرف سبب التقدم في المجالس غالبا فانه مع عدم
جريانه في غير الانسان كون التقدم بالشرف   كسر الى غيره يجعل عده تعداده مجازا او الا
الى ليها علاقة ما فان التقدم يصحح لاطلاق التقدم مجازا لكثرة فلا وجه لتخصيصه
قسما برأسه واعترض عليه اما اولا فلانا لا نسلم ان الامر المشترك المذكور بين معاني لفظ التقدم
بمعنى لفظ التقدم كيف ولو كان كذلك لكان لفظ التقدم بمعنى واحد مطلقا على جميع تلك الاقسام
وليس كذلك بل هو منقول من بعض هذه المعاني الى بعض اخر كما صرح في الشفاء ونقلنا عنه انفا
واما ثانيا فلان احد معاني لفظ التقدم هو التقدم بالشرف كما نص عليه الشيخ في الشفاء و

اطلاقه عليه بحسب هذا المعنى   من راجع الشفاء لا شك في ان قسمة التقدم الى اقسام
قسمة معنوية وان معنى التقدم المطلق شامل لجميع اقسامه وما ذكره الشيخ في الشفاء من النقل
فيها انما هي في معنى المعاني مما ليس بالى وما ذلك فهو تطابق وزيادة قال الشيخ وقد اطلق
الشيء على معنى المشترك من بين كما لا يخفى وقد اطلق المحققون كالمصنف وغيره على انه مشترك
معنوي ولم ينقل احد بخلافه واطلقوا لفظ التقدم على المشترك كما في قوله والسبق ومقابلاه
تقدير اما بالعلية او بالطبع الخ فلو كان مشتركا لفظيا لم يستقم ذلك كما لا يخفى على من له فطرة سليمة ادعى
الاشتراك اللفظي ان كان المراد بالسبق احد المعاني المخصوصة فلا يكون تقسيمه الى الاقسام المذكورة
وكذا ان كان المراد جميع معانيه على تقدير جواز استعمال المشترك في جميع معانيه وجميع معاني
السبق ومقابلاه لا يصدق عليها انها اما بالعلية او بالطبع الى اخر ذلك بل جميع المعاني جميع
تلك الاقسام لا واحد منها ايضا ولا يصح افراد الضمير في قوله ومقابلاه لان المقابلين اما هو معاني
لا لفظ السبق والمعاني امور متعددة هذا او نقول ان من الشيخ وغيره وهو الحكماء معنى
من المعاني يشمل جميع الاقسام ثم لست ادري انه بعد ان سلم ان هذا المعنى مشترك بين جميع الاقسام
وعلم ان الحصر العقلي من المحقق اتفقوا على ان التقدم اعم من هذه الاقسام في الواقع على منع
التقدم بازاء المعنى المشترك واي فائدة وحكمة في هذا   ويلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة
في الحواشي انما يلزم ان يكون لها تقدم بالزمان عليه لا ان يكون لها تقدم غاية تغير الزمان
اذ لا مانع من اجتماع عدة اقسام من التقدم في شيء واحد كالتقدم بالذات والشرف والزمان
والرتبة للفلك بالنسبة الى الحوادث العنصرية واعترض عليه بان الشارح   ويلزم على هذا
اي يلزم المعترض هاهنا التقسيم وهذا التقسيم يقتضي خروج المعدة عن التقدم بالطبع لانه اعتبر فيه
اجتماع المتقدم مع المتأخر واجتماع المعد الشيء معه وحوله في المتقدم بالزمان ولا يندفع
ذلك بما ذكره من جواز اجتماع اقسام التقدم او مقتضى هذا التقسيم يمنع اجتماعها بحسب تعريف اعتبر
ما ينافي المعتبر في بعض اخر   منشاء هذا الاعتراض الغفول عن قيد الحيثية المعتبرة في التعاريف
كما اعترف سابقا او المعد قد اجتمع فيه التقدم بالطبع والزمان والتقدم بالطبع لا يأبى عن الاجتماع
فهو من حيث ذلك التقدم جائز الاجتماع وامتناع اجتماعه معه من حيث انه متقدم بالزمان لا ينافي
جواز اجتماعه بالنظر الى تقدم اخر مع قطع النظر عن التقدم الزماني   وان لم يكن محتاجا اليه
قيل عليه يلزم على ما ذكره ان يخرج التقدم بالشرف التقدم بالرتبة العارضان للتقدم بالعلية

او للتقدم بالطبع والتقدم بالزمان العارض للتقدم بالطبع عن التقدمات المذكورة او المتقدم
في الصورة المذكورة يحتاج اليه المتأخر وان اعتبر في كل واحد منها كونه غير محتاج اليه مثلا
اذا كان الاب متقدما على الابن بالرتبة لم يصدق على تقدمه الرتبي تعريف التقدم بالرتبة فانه يخرج
من التقسيم فيرد عليه التقدم بالشرف والتقدم بالزمان العارض له بالقياس اليه واورد عليه
في بحر الحواشي انه انما يلزم ذلك لو كان معناه نفي الاحتياج في الواقع وهو ممنوع اذ لو اريد
نفي الاحتياج من حيث هذا التقدم ومحصوله ان لا يعتبر فيه الاحتياج فلا يلزم ذلك اصلا
اذ يصدق على التقدم بالشرف والتقدم بالرتبة العارض للتقدم بالعلية او التقدم بالطبع
انه لا يعتبر فيه احتياج المتأخر الى المتقدم وقيد الحيثيات معتبر في التعريفات على ما هو المشهور بين
المحصلين واعترض عليه اما اولا فلان معنى قول الشارح المتقدم ان احتاج اليه المتأخر فكذا
وان لم يحتج فكذا انه ان احتاج اليه في الواقع وان لم يحتج فيه لا انه يعتبر في مفهوم المتقدم
المحتاج اليه وان لم يعتبر في مفهوم ذلك وصرف الكلام عن معناه الى غيره بلا قرينة صارفة
غير جائز لا سيما في التعريفات واما ثانيا فلان ذلك مستلزم لو كان الاحتياج معتبرا في مفهوم
التقدم بالعلية والتقدم بالطبع كليهما كما حققناه واما ثالثا فلانه لو كان معنى كلام الشارح
ما ذكره لكان معنى قوله وان   انه ان اعتبر في مفهوم امكان الاحتياج
ويلزم من ذلك ان امكان الاحتياج معتبر في مفهوم التقدم بالرتبة والمتقدم بالشرف ولم
في مفهومها ذلك في تعريف التقدم بالزمان على ما يخرج من هذا التقسيم هو التقدم لا يحتاج اليه
المتأخر ولا يمكن اجتماعهما في الوجود لان معناه لا يعتبر فيه احتياج المتأخر الى المتقدم كما حسبه
وهو ظاهر وبنى عليه معنى الحيثية المعتبرة في سائر التعريفات المذكورة   معنى التقسيم هو ان المتقدم
ان احتاج اليه المتأخر من حيث ذلك التقدم فكذا ولا شك ان الاحتياج من جهة لا ينافي
الاحتياج اليه من جهة اخرى ولازم ان معناه ان احتاج اليه في الواقع من غير تقييد بالحيثية
وان لم يحتج اليه كذلك فكيف وقيد الحيثية معتبر في التعاريف وذلك مما لا شبهة فيه على المحصلين
فان اطرد ذلك شائع فليس ذلك صرفا للكلام عن معناه بلا قرينة صارفة فان عرف الحكماء
اطرد باعتبار الحيثية في التعاريف سيما في الامور الاضافية ولذلك قال افلاطون لولا الحيثيات
لبطلت الحكمة ومعنى الحيثية المعتبرة في هذا التقسيم ان التقدم ان كان المتقدم محتاجا اليه بالنظر الى هذا
التقدم فكذا وان لم يكن محتاجا اليه بالنظر الى هذا التقدم وان يمكن اجتماعهما في الوجود بالنظر اليه فكذا

فكذا او هذا التقسيم صحيح لا مرية فيه واما ثانيا فلانه يعلم ان المعتبر في مفهوم التقدم هو تقدم المحتاج
على المحتاج اليه وتمايز كل منهما عن الاخر بقيد وفي مفهوم التقدم بالزمان هو امتناع الاجتماع
فقوله لو لم يعتبر في مفهومها ذلك غير ما حققناه ثم لو فرض عدم الاعتبار في المفهوم فلا يقدح
في المقصود فان الاستلزام وعدمه كاف في صحة التقسيم وعلى هذا يكون معنى قوله انه لا يعتبر
فيه الاحتياج يعني الاحتياج في نفسه ولا يمتاز عليه فافهم ومعنى التقدم الزماني على ما يخرج من هذا
التقسيم هو تقدم لا يحتاج اليه المتأخر ولا يمكن اجتماعه مع المتأخر من حيث ذلك
التقدم وبقيد الحيثية يخرج عنه التقدم بالشرف العارض للتقدم بالزمان مثلا فان امتناع
الاجتماع ههنا انما هو من حيث التقدم بالزمان فلو قيد الحيثية وقال معناه الحيثية انه لا يحتاج
المتأخر ولا يمكن اجتماعهما في الوجود من حيث ذلك التقدم يظهر عليه اندفاع الشبهة
ولا ياتي المعية الزمانية على راي المتكلمين ولا شبهة في الزماني عند المتكلمين ذكرت في الحواشي
لما كان الزمان عند المتكلمين هو المتجدد المعلوم الذي يقدر به متجدد غير معلوم فالمعية الزمانية حاصلة
للحوادث المجتمعة حقيقة واما الحكماء فلما جعلوا التقدم والتأخر الزمانيين عارضين لاجزاء الزمان
لذاتها فالمعية الزمانية لا تتصور عندهم بين اجزاء الزمان اصلا واما في غير اجزاء الزمان
فتتحقق المعية الزمانية الغير الحقيقية كالحوادث المجتمعة واما المعية الزمانية الحقيقية فللزمان على المعية
ولا على اجزائه فهو محل نظر وكذا المعية الذاتية عند المتكلمين لاحتمال تحققها في غير اجزاء الزمان
جزما ما ذكره الشارح ولو قيل بتحقق المعية الذاتية عند المتكلمين لاحتمال تحققها في غير اجزاء
لم يبعد ولا يتوهم ان بينهما معية زمانية حقيقية على مذهب الحكماء فان المعية الزمانية لو وقعتا في زمان
واحد غاية ان ذاتيهما يقتضيان الوقوع في الزمان الواحد فلا تكون المعية بينهما لذاتيهما على نحو
كون التقدم والتأخر الزمانيين عارضين لاجزاء الزمان لذاتها واعترض عليه بان تحقق المعية
الزمانية بين المتضايفين عند المتكلمين غير لازم لان اقتضاء وقوعهما في زمان واحد لو سلم
علته ذات كل منهما بوصف الاخر كما حقق في موضعه لا لذاتيهما فوقوعهما في زمان واحد العلاقة
العلة فلا يكونان معا بالذات كالعلة المستلزمة للمعلول   من البين ان المتضايفين
بالذات متمانعين الانفكاك ولا شك ان ذات كل واحد منهما يستلزم الارتباط والاستلزام
لذات الاخر باعتبار الوصف وليس شيء من ان تحقق ان وقوع المتضايفين معا في زمان
واحد ليس لذاتيهما بل يكون كل منهما علة لوصف الاخر بل ذكره ان المتكافئين في عين المتضايفين

كما فصل في الهيات الشفاء واما في المصاحبين لعدم تكافؤهما بالذات قال بعض الفضلاء
معية الباري بالزمان ليس لوقوعهما في زمان واحد ولا المقارنة بحاله فيكون هذه المعية داخلة
في القسم السادس ولا معنى لها الا التقارن بحسب الزمان زائد بعدم تقدم منه او يقارنان له
واعترض عليه بان انحصار المعية الزمانية في القسمين المذكورين ممنوع فان ما مع الزمان في الوجود
مقارن له وذلك الزمان مقارنة زمانية ومقارنته خارج عن القسمين المذكورين ومعنى كون
الباري غير زماني انه ليس له تعين يكون بحسبه منطبقا على الزمان وان كان معه في الوجود
حاصل الاعتراض ان معية الباري للزمان معية زمانية كما ان مقارنة الحوادث للزمان
كذلك ولا يقتضي ذلك كون المتقارنين في زمان واحد او مقارنين لزمان واحد لجواز ان يكون
احدهما نفس الزمان كما في المثالين ومدار كلام هذا الفاضل على نفي المعية بينه تعالى وبين الزمان
والباري تعالى لا يوصف بالمقارنة للزمان كما لا يوصف بالوقوع في الزمان ويلزم عليه ان لا يوصف
الباري بالمقارنة للزمان على الحوادث مع علمنا بانه كان ولم يكن شيء من الحوادث ثابتا اتفاقا
اختلفوا في ان المعنى المشترك بين هذه الاقسام المقول عليها بالتشكيك ما اشار اليه
الشيخ في المقالة الرابعة من الهيات الشفاء بقوله فنقول ان التقدم والتأخر وان كان مقولا
على وجوه كثيرة فانها تكاد تجمع على سبيل التشكيك في شيء وهو ان للمتقدم شيئا ليس للمتأخر
ولا يكون شيء للمتأخر الا وهو موجود في المتقدم وقول الشيخ بعد ذلك والمشهور عند الجمهور
هو التقدم المكاني والزماني ثم نقل اسم القبل والبعد من ذلك الى كذا ومنه الى كذا
يدل على ان التقدم منقول من التقدم المكاني والزماني الى معان اخرى وهذا اظهر مما ذكره
لانه ان اراد بالسبق المعنى المذكور فهو غير مفهوم من لفظ السبق وما يقوم مقامه وان اراد
معنى اخر مشتركا بين الخمسة مقولا عليها بالتشكيك فهو غير ظاهر قلت عليه في تحرير العوائد
لا نم المخالفة بين كلام الشيخ والمص فان المص ذكر ان مقوله السبق بالمعنى الاصطلاحي بالتشكيك
وهو بعينه ما صرح به الشيخ لكن الشيخ ذكر ان اللفظ منقول من التقدم الزماني والمكاني الى كذا
او كذا ولم يذكره المص فلا مخالفة بين ما ذكره الشيخ اصلا وان اراد بالسبق المعنى المذكور
فهو غير مفهوم من لفظ السبق وما يقوم مقامه مندفع بان هذا المعنى هو المعنى الاصطلاحي
وما يقوم مقامه هو المفهوم منه بحسب الاصطلاح بل العرف العام انه يطرد بذلك اطلاق
السبق ومرادفاته على المعنى المشترك شائع في عبارات الشيخ وغيره من المحققين وبذلك

يسقط ما اورده المعترض على هذا الكلام من ان المص ذهب الى ان السبق مشترك
معنوي بين هذه الاقسام على ما نقله الشارح وما ذكره الشيخ منقول من بعض المعاني
الى بعض اخر يدل على انه مشترك لفظي منها فلا مخالفة يكون بين كلاميهما مخالفة ثم حكم الشيخ
باشتراك تلك المعاني في امر لا يقتضي ان يكون هذا الامر معنى لفظ السبق كما لا يخفى
وما نقل عن الشيخ من انه ذكر ان اللفظ منقول عن التقدم الزماني والمكاني الى هذا المعنى
المشترك بين الخمسة فرية بلا مرية وما توهم من ان للفظ السبق معنى اصطلاحا شاملا
للخمسة ربطا ولم يثبت هذا الاصطلاح اصلا فلا يفهم منه المعنى المشترك قطعا كما لا يخفى
بعد التامل فيما ذكرناه لا شك في سقوط ذلك اوما يشعر به كلام الشيخ من انه منقول
من بعض المعاني الى بعض لا يدل على انه ليس له معنى مشترك بين الاقسام فان الاشتراك
اللفظي بين الاقسام لا ينافي الاشتراك المعنوي لجواز ان يكون اللفظ موضوعا تارة لكل قسم
واخرى للمفهوم المشترك وقد شاع في كلام الشيخ وغيره من اهل الاصطلاح هذا
اللفظ بالمعنى المشترك كما في قوله وهو ان للمتقدم من حيث هو متقدم شيئا ليس للمتأخر
ولا شيء للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم فان التقدم والتأخر في هذه العبارة بالمعنى
المشترك بين الاقسام كما لا يخفى وليت شعري اذا اراد اهل الاصطلاح التعبير عن الامر
المشترك المقول بالتشكيك فبماذا يعبرون عنه والسبق ومرادفاته فيفهم هذا المعنى ونفهم من اللفظ
قرينة بلا مرية وتكذيب المص المحقق وغيره في مثل ذلك من غير سند يعول عليه مع انه ليس فيه
يدل على الانحراف عن سمت الاعتدال والسعي بالمجاراة مع اهل الكمال حلا
لاعتقاد الجهال وذلك لان الاحتياج الى المؤثرة من جهة واحدة والى غيرها
من الجهتين والجهات لا يذهب ذلك من دليل فلك في تحرير العواصي اما كان الاحتياج اليها
اقوى واكمل لان الاحتياج اليها ضروري في كل معلول بخلاف غيرها فانه قد يستغني عنه
بعض المعلولات اولانها يفيد الوجود على سبيل الوجوب بخلاف غيرها واعترض عليه
بانه لا يلزم من شيء منهما ان يكون الاحتياج الى العلة الموجبة اقوى واكمل كون الاحتياج
الى معد الوجود اقوى من الاحتياج الى غيرها والحكم به بالفطرة فان احتياج الممكن اولا
وبالذات انما هو الى ما يوجده وذلك مما لا يتوقف فيه العقل السليم فكبرى العالم
بديهية والمط لازم وكون الاحتياج اليه من جهة واحدة والى غيره من جهتين على تقدير

منه

وقوعه لا يقدح في ذلك فانا نعلم هذه الجهة اقوى من جميع الجهات اذ تحقق هذه العلة
قلت في تجريد الحواشي فيكون السبق فيهما اسبق واتم وادوم فيكون اولى ثم ذكر
ان هذا البعد بتمامه يدل على اختلاف حصول السبق في معروضاته وكون السابق مقولا بالتشكيك
على المتقدم كما ان بعض المقادير يلزم بعض الاجسام بحيث لا يمكن زواله مع بقائه ولا يلزم
كون المقدار مقولا على المقادير بالتشكيك فان قلت مفهوم السبق المطلق كما سبق هو ان يكون للسابق
معنى حيث ليس للاخر ولا يكون للاخر الا حيث يكون له وذلك المفهوم في السبق الذاتي اقوى لانه
يكون للسابق ذلك المعنى حيث ليس للاخر ولا يمكن ان يكون له فان وجود المعلول في مرتبة وجود العلة
ممتنع على ان يكون المرتبة قيد الوجود وظرفا له لا ظرف للامتناع بخلاف وجوده في زمان
وجود العلة فانه ممكن في سائر انواع السبق وان لم يكن هذا المعنى للمتاخر من هذه الحيثية لكنه يمكن ان يكون
له فيكون السلب الذي هو جزء مفهوم السبق في الاول اتم ويكون السبق فيه اقوى قلت هذا لا يقتضي
اطلاق الخط عليهما بالتشكيك وكذا كون سواد زيد من سواد لا يقتضي كون اطلاق السواد عليهما
بالتشكيك واعترض عليه بان بطلان دعوى القوم مبنا ان الامر المشترك بين الخمسة وهو ان للمتقدم
من حيث هو متقدم شيئا ليس للمتاخر ولا شيء للمتاخر من حيث هو متاخر الا وهو للمتقدم من حيث هو
مختلف الحصول في معروضاته فالمحمول على المعروضات الماخوذ منه يكون مقولا بالتشكيك على المعروضات
هكذا ذكروا الكلام فيه وانت تعلم ان هذا الايراد على ما ذكرته فان ايراده انما هو
على ما ذكره الشارح وغيره لا يقول بمثل هذا التعويل كما ذكره في نظائره من مقوليته لوجود السواد
بالتشكيك واما كون المسبوق به من معنى السبق على انه مقول بالتشكيك على معروضاته فلا نزاع فيه
كما صرح به وقد حققت ذلك في بحث التشكيك فحق ان يقال هذه بضاعتنا ردت الينا او حاجة
كما في التقدم بالعلية او التقدم بالطبع فيه بحث لان العارض الذي مع التقدم والتاخر باعتباره
لا بد ان يكون مشتركا بين المتقدم والمتاخر كالزمان والمكان كيف لا وتقدم المتقدم انما يكون فيه
والحاجة ليست مشتركة بينهما اذ لا يجب ان يكون للمتقدم حاجة الى الشيء والصواب ان يقال او حصول الوجود
كما في المتقدم بالعلية او بالطبع لان العارض الذي يقع التقدم بالعلية او بالطبع باعتباره هو حصول الوجود
وقد اشار اليه الشيخ في التقدم بالعلية فان وجود كل معلول واجب مع وجود علته ووجود علته
واجب عنه وجود المعلول وهما معا في الزمان او الدهر او غير ذلك لكن ليسا معا بالقياس الى حصول
الوجود وذلك لان وجود ذلك لم يحصل من هذا ولذلك له حصول وجود ليس من حصول وجود

هذا او ذلك لان حصول ذلك لم يحصل من هذا فذلك ولهذا حصول وجود هو من حصول وجود
ذلك فذلك قدم بالقياس الى حصول الوجود قلت عليه في تجريد الحواشي انما يرد ذلك
اذا اراد الشارح بيان المعنى الذي فيه التقدم اما اذا اراد بيان ما هو منشأ التقدم فلا اذ الحاجة
منشأ التقدم وانحفاظ المس ظاهر فيما ذكرا دون التقدم دون العارض والظاهر ان الشارح للسببية
لا للظرفية وعلى تقدير التنزل لا مانع من حمله على السببية فلا يرد ما اورده واعترض عليه بانه
ان اراد بقوله حاجة منشأ التقدم بالطبع فان الشارح رتب التقدم بالطبع والعلية كليهما على الحاجة
وان اراد ان الحاجة منشأ التقدم بالعلية فلم فان غير الفاعل من العلل محتاج اليه وليس تقدمه بالعلية
بل منشأه ما نقلناه انفا عن الشيخ وايضا لو كان مراده بيان ذلك لما كان لاشكال التقسيم السادس
او تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض اخر لا محالة بسبب غير ذوات الاجزاء بسببها في الحقيقة
هو بين الشارح منشأ المشترك بالعلية وبالطبع المحض بما سالة الى الابهام والاجمال المخصص
الى الحجة التي هي منشأ كل منها الى فهم المتعلم فلا يرد عليه ما ذكره اولا ولا ما ذكره ثانيا انه لان كون
تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بسبب امر عارض ينافي ما ادعوه من ان التقدم والتاخر
يعرضان لاجزاء الزمان بالذات ولغيرها بالواسطة فالاشكال قائم ثم ههنا امور ينبه عليها
منها ان المعترض اطلق التقدم على المعنى المشترك في اول البحث مرارا كما اطلقه غيره ولم يكن على وفق
كما هو المشهور ومع انه قد انكر جواز ذلك فيلحق ان يضرب فيه المثل المشهور الشعير يؤكل ويذم ومنها
انه لو قال في الايراد على ما ذكرته لا نم ان الشارح اراد بيان منشأ التقدم لان الزمان
والمكان والكمال المعتبرة في الاقسام الاخر مشترك بين المتقدم والمتاخر لكان مناقشا على
ارادته لا تحاشي عن مقابلة المنع بالمنع ولكان له صورة عند من لا دربة له ووجه هذا الدفع
ان الزمان ايضا مكان والكمال كمال وصح انه منشأ التقدم فيها الزمان والمكان والكمال ومنها
ان الشيخ رد معية العلة للمعلول بان يكون في الزمان او في الدهر او غيرهما فلا بد من بيان
معانيها حملا على طلب الكمال وان لم يكن له دخل في هذا البحث فنقول قد صح في موضعه ان نسبة
الثابت الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت الى المتغير هو السرمد ونسبة المتغير الى المتغير هو الزمان فان كان العلة
والمعلول كلاهما غير زمانيين كالواجب مع معلوله المجرد كانا معا في الدهر وان كان كل منهما
زمانيين كانا معا في الزمان وان كان احدهما زمانيا والاخر غير زماني وذلك انما يتصور اذا كان
العلة غير زماني كالعقول بالنسبة الى الافلاك فهما في السرمد اذا علمت ذلك فاعلم ان معية الواجب

للزمان والزمانيات من قبيل القسم الاخر لكن قد يطلق القدم على تقدم الواجب تعالى
والمجردات على غيرها والمعية الزمانية على معيتها كما سبق بل التعريف الذي ذكر في التقدم الزماني
شامل لهذا التقدم فلابد ان يراد بالعارض الزماني في عبارة المتن ما يشمله
اما الاشكال في القسم السادس فيقول الاشكال انما يتوجه لو اريد بالعارض الزماني بعض الزمان
كما حسبه الشارح اما اذا اريد ما يعرض لاجزاء الزمان لذواتها ولغيرها بواسطتها وهو عدم الاجتماع
فلا اشكال لان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض لعارض زماني وهو عدم الاجتماع كذا لو اريد
بالعارض المكاني بعض المكان كما فسره الشارح لم يكن تقدم بعض اجزاء المكان على بعض لعارض
مكاني اذ ليس للمكان مكان وان اريد ما يعرض المكان بذاته وللمتمكن بواسطته وهو القرب
من المبدا المحدود كان تقدم بعض اجزاء المكان على بعض اخر لعارض مكاني على ان حمل العارض الزماني
والمكاني على الزمان والمكان بعيد جدا لانه ان الشارح حمل الزماني والمكاني على الزمان
والمكان اذ ليس في كلامه اشعار بذلك وما حسبه المعترض انه يندفع الاشكال بالحمل عليه غير مرضي
لانهم جعلوا التقدم عارضا لاجزاء الزمان لذواتها لا لاجزاء اخر وعلى ما ذكره يكون الامر اخر
ثم عدم الاجتماع ليس منشأ للتقدم فانه مشترك بين التقدم والتاخر فلا يصلح اسناده اليه ولانه
ان القرب من المبدا المحدد يعرض للمكان بذاته وللمتمكن بواسطته كيف والمكان هو السطح عندهم
والقرب من المبدا فرع الوضع ولا قبول للسطح الوضع بذاته وقبول المكان له بواسطة غيره
لامتناع الخلو منهما قلت في الحواشي يعني ان العقلاء اتفقوا على امتناع الخلو من القدم والحدوث الزمانيين
فلو اعتبر الزمان فيهما وعلى هذا ينبغي قوله في القدم والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو عنهما
انهم لم يعتبروا فيهما ذلك فلا يراد ان امتناع الخلو انما هو اذا لم يعتبر فيهما الزمان واما اذا اعتبر
فلا يكون منهما مانع الخلو فلا يلزم ليس ولعل الغرض من ذلك ان كون الزمان حادثا زمانيا يستلزم تقضيه
ووقوعه في زمان لعدم اعتبار الزمان في القدم والحدوث الزمانيين قبل فيه بحث لان الاولى
ان يقال يطلقون القديم والحادث الزمانيين على معنيين لا يخلو عنهما شيء من الموجودات فلو كان
الزمان معتبرا فيهما لزم التسلسل اما البحث فلم يذكره فلا يعلم حاله مفصلا واما ما جعله اولى
فليس كذلك بل الاولى ان يقال كما ذكرنا انهم اتفقوا على امتناع الخلو من القديم والحادث الزمانيين
معتبرا فيهما ومعنى مقدم اعتبار الزمان السابق على تعين المعنيين لا يحصل بعرفة على انهم يطلقونهما
على معنيين لا يخلو عنهما شيء من الموجودات الا ان يعلم عند المعنيين فهو بعينه ما ذكرنا فتدبر

وتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف قلت في الحواشي لم يكشف الحكماء بذلك لان معنى الحدوث
عندهم هو المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف الا انهم جعلوا المسبوقية اعم من الذاتية والزمانية
ولو قالوا ابدلك لهو المعنى المتعارف من الحدوث بالكلية وكان اطلاق الحدوث عليه مجرد
اصطلاح واعترض عليه بانا لا نم ان الحدوث الذاتي عند الحكماء هو المسبوقية بالعدم بل هو عندهم
المسبوقية باللاوجود واللاعدم كليهما كما تحقق اللاوجود هو العدم بل هو عندهم
والمسبوقية باللاوجود مسبوق بالعدم ولا ينافي ذلك كونه مسبوقا باللاعدم ايضا لان الممكن
قبل اثر العلة فيه لا شيء محض فيصدق جميع السوالب التي هي موضوعها ولا يصدق شيء من الموجبات
ثم قوله هو المسبوقية باللاوجود واللاعدم كليهما ان اراد به ان كليهما معتبر في الحدوث الذاتي
فهو خلاف ما علم من كلام القوم فانهم بعد ان فسروا الحدوث بالمسبوقية بالعدم قالوا ان
المسبوقية بحسب الزمان فهو الحدوث الذاتي ويدل عليه كلام الشيخ الذي وان اراد
انه يستلزم المسبوقية بكليهما فهو مع انه خلاف ظاهر اللفظ لا يضرنا ثم ما ذكره عن اصله لا يقدح في المعنى
كما لا يخفى فالحكماء قلت في الحواشي ما ذكر الشيخ في الهيات الشفاء على ان للمعلول
في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند
الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون عن غيره فيكون كل معلول اسا بعد ليس بعد بالذات
هذا كلامه ويتوجه عليه ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له ان يكون موجودا
ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة وسنح لي في هذا المطلب وجه اخر وهو ان
وجود المعلول لما كان من وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الى العدم والا لم يكن وجود
متاخرا عنها ويرد عليه مثل ما مر فان تخلف وجود المعلول عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون
في مرتبة وجود العلة لا ان يكون في تلك المرتبة العدم فان قلت اذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود
كان له فيها العدم والا لزم الواسطة وانه لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت ان ليس له
الوجود في تلك المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده في هذه المرتبة سلب وجوده فيها
على طريقة نفي المقيد لا سلب وجوده المتصف بكونه في تلك المرتبة اعني النفي المقيد ولا يلزم
من انتفاء الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون اتصافا بالوجود ولا اتصافا بالعدم في هذه المرتبة
كما لا يخفى في الامور التي ليس بينهما علاقة العلية والمعلولية فانه ليس وجود بعضها ولا عدمها متاخرا عن وجود
الاخر ولا متقدما عليه لا يقال كما ان التاخر بالزمان يتصف بالعدم في زمان وجود المتقدم فليكن

المتأخر بالرتبة متصفا بالعدم في مرتبة وجود المتقدم لانا نقول سلب الوجود في زمان يستلزم
الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان والا لزم خلوه عن طرفي النقيض في ذلك الزمان وهو محال
واما سلب الوجود في مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه بالعدم في تلك المرتبة على ان تكون المرتبة
ظرفا للاتصاف فلو كان خلو المرتبة عن النقيضين بمعنى ان ليس شيء منهما في تلك المرتبة غير محال واتضح
كما تحققه وقد تلخص من هذا البحث ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم
فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفي في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا ولقائل
ان يقول لو تقدم عدمه بالامكان بالذات على وجوده كما زعموه لكان متقدما بالطبع عليه
اذ التقدم الذاتي عندهم منحصر فيما بالعلية وما بالطبع ولا مجال للعلية ههنا فلزم ان لا يتحقق العلة
التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم ويمكن الجواب عن ذلك بانهم ارادوا بالعلة ما يحتاج اليه المعلول
في وجوده فيخص الاحتياج وما سوى ذلك كالامكان والاعتبارات اللازمة لها خارجة عنها لانها
غير منظور اليها في هذا النظر بل هي مرفوع عنها عند هذا النظر ولذلك صرحوا بعدم دخول الامكان
الذاتي في العلة واعترض عليه اما اولا فلان الشيخ لم يرد بقوله للمعلول في نفسه ان يكون ليس انه
في نفسه معدوم كما حسبه بل اراد انه في نفسه ليس الا ... اشاره الى ما ذكره في بحث المهية من حيث انها
هي ليست الا هي وحاصل ما ذكره ان المعلول اذا اخذ في نفسه ولم يوجد معه غيره كان جميع ما يغايره
مسلوبا عنه في هذه المرتبة فسلب ما يغايره عنه يكون له في نفسه والوجود يكون له من علته التي هي
غيره وما للشيء في ذاته متقدم على ما له من غيره تقدما ذاتيا فيكون ليس المعلول بعد ليس
بالذات ولا يرد ما اورده عليه من ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما لا يخفى واما ثانيا
فلان وجود المعلول في مرتبة وجود العلة اذا كان مسلوبا على طريق نفي المقيد لم يكن المعلول موجودا
في هذه المرتبة فيكون معدوما فيها بالعدم الواسطة فيكون سلبه متصفا بكونه في هذه المرتبة لا
بخلاء هذه المرتبة عن وجوده وسلب وجوده وهل هذا الا كما يقال وجود زيد يوم الجمعة مسلوب على طريق
نفي المقيد لم يكن سلب وجوده في يوم الجمعة قوله لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم
في هذه المرتبة قلنا جواز ذلك ممنوع لان اتصافه في هذه المرتبة بالعدم لازم لتقدم هذه المرتبة
على وجود المعلول وحصول وجوده معدوم بالضرورة سواء كان ذلك القبل زمانا او مرتبة واما ثالثا
فلان عدم استحالة خلو المرتبة عن النقيضين ممنوع لان العقل يحكم بمجرد تصور النقيضين على امتناع اجتماعهما
وامتناع ارتفاعهما مطلقا سواء كان الاجتماع والارتفاع في زمان او في مرتبة فكما انه يمتنع

اجتماعهما في زمان واحد او في مرتبة واحدة كذلك يمتنع ارتفاعهما في احدهما نعم قد يعتبر
العقل المهية المجردة عن جميع ما يغايرها وهي لو كانت كذلك خالية عن الوجود والعدم لكن مجرد
اعتباره مبني لمنع تحققه في الواقع ومنع خلو الواقع عن النقيضين سواء كان زمانا او مرتبة
وذلك ظاهر جدا واما رابعا فلان انحصار التقدم الذاتي عندهم فيما بالعلية او بالطبع ثم اذا تقدم ما
للشيء في نفسه على ما له من غيره انه تقدم ذاتي على ما نص عليه الشيخ فما نقضه واما خامسا
فلان تعريف العلة بما يحتاج اليه المعلول لا يقتضي ان يكون المحتاج اليه غير سابق على الاحتياج
كما حسبه ولو سلم انه يقتضي ذلك لخرج عن تعريف العلة العلة السابقة على الاحتياج كالفاعل والمادة
في الامور الحادثة تعرض اولا هنا البحث على حواشي الاداب للسمرقندي ان بعض المعلل
فيقول لا شك ان الشيخ معلل في هذا البحث وما يسنح لنا انه دليل على هذا المطلب فالايراد عليهما
في قوة المنع والكلام المصدر بقولي ان قيل دليل لاثبات المقدمة الممنوعة من قبل المعلل والجواب عنه
منع لمقدمة من هذا الدليل وكذا الكلام المصدر بما يقال دليل اخر لاثبات تلك المقدمة وجوابه منع
اذ المقدمة ههنا اظهر ان الممنوع التي ذكرها خارجة عن قانون التوجيه لا سيما قوله قلنا جواز ذلك ممنوع
فانه قد اغرب فيه ثم تعرض ذلك على فانه امر معهود منه وتعرض لدفع الشبهة فيقول البعد عما اعرض
عن كلامه بوجهه لكلام الشيخ وحمله على ما لا يفهم منه اصلا انما سلم ان المعلول اذا اخذ في نفسه كان
جميع ما يغايره مسلوبا عنه في هذه المرتبة فسلب ما يغايره لا يكون له في نفسه فسقط ما ذكره اولا
واما ما اورده ثانيا فمرجعه الى ما ذكرته في السؤال الاول والثاني واجيب عنه وما ذكره ليس الا مصادرة
على المطلوب اذ اعاد المقدمة الممنوعة بعينها فان السائل منع ان سلب كون الوجود في مرتبة يستلزم
كون سلب الوجود في تلك المرتبة ومنع صحة قياس ذلك على سلب كون الوجود في زمان ومكان
وكون سلبه في ذلك الزمان ومنع امتناع خلو المرتبة عن النقيضين بمعنى انه لا يكون شيء منهما
في هذه المرتبة وهو اعاد تلك المقدمات الممنوعة كما ترى ... وما ذكر في هذا المنع من جواز خلو المرتبة
عن النقيضين يمنع ذلك الجواز مع ان ظهور ان عدم تقدم الشيء على الشيء لا يستلزم تقدم
نقيضه على ذلك الشيء فان وجود زيد ليس متقدما بالذات على وجود نفسه ابدا وعدمه ايضا
ليس متقدما على وجوده فليس وجوده في المرتبة السابقة على وجوده ولا عدمها فيها وليس ذلك
ارتفاعا للنقيضين في نفس الامر اصلا كما ان ليس خلو المهية في نفسه عن النقيضين كما ذكره
ارتفاعهما بحسب نفس الامر فظهر سقوط ما ذكره ثانيا وثالثا وما ذكره رابعا ممنوع لانحصار التقدم

لتمامها

الذاتي كاف في لزوم المحذور لان التقدم الذاتي محتاج اليه فيكون علة من العلة
اذ لا مجال لعلة مهنا و يكون جزء منها فيلزم ان لا توجد علة تامة بسيطة على ان هذا المنع يجوز
لعسم من التقدم الذاتي لا اسم له و هو في غاية البعد عن الطبع السليم و حمل مورد النزاع سندا
للمنع من خواصه فان الكلام في استشكال كون هذا بعدما و اما و هو جعله سند المنع الاحتمال
و ما ذكره خامسا مبني على اهمال ثم الحرف فانه اذا قيل ما ذا احتاج اليه في استنباط المسائل
لم يعد الاحتياج الى الالات وتطابل انما يجب ذكر المبني والالات وسائر ما يتعلق
الاحتياج دون بعض الاحتياج وما هو سابق علته كالامكان وما ذكره بعد التنزل من تخرج العلة
السابقة على الاحتياج وفسره بالفاعل والمادة مما يتعجب منه الصبيان ثم نقل هنا المعترض
عن بعض الفضلاء لكن لا يمكن اجراؤه في العديم
قلت في الحواشي يمكن ان يقال لو وجد العدم الذاتي لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصول
فيلزم ان لا يكون موجودا في مرتبة وجود موصوفه فيكون الموصوف في هذه المرتبة حادثا صف
و انت بما سبق في تعريف الحدوث الذاتي قادر على حل هذا و امثاله قال المعترض و لعله اراد
بوجه الحل ما سبق على ما ذكره في الحدوث الذاتي ان يقال ما لزم من عدم القدم في هذه المرتبة
ان لا يكون الموصوف فيها قديما على طريق نفي العقد و لا يلزم ان يكون حادثا فيها لجواز ان يكون
في المرتبة المذكورة خاليا عنهما و فيه بحث اذ الخلو عن الحدوث و القدم الذاتيين المتعاكسين المذكورين
غير جائز كما لا يخفى على من تأمل فيهما ان الخلو عنهما يجب بنفس الامر ممتنع و اما يجب المرتبة فلا
كيف و كل موصوف في حد ذاته خال عن الاتصاف بذلك الوصف و نقيضه فالمهية في حد ذاتها
ليست حادثة و لا قديمة و كان نبني ما قال انها من ان المهية ليس من حيث هي الا هي وكل ما يكون
العدم جزءا من مفهومه لا يكون موجودا قيل عليه مراده مفهوم السبق لا يلزم ان يكون كذلك لافراده
بل يجوز ان يكون عارضا لها و عارض الوجود الخارجي يجوز ان يكون العدم معتبرا فيه الا يرى
ان بعض من يرى وجود النقطة في الخارج عرفها بانها عرض ذو وضع بعضي عدم القسمة فالاولى
ان يقال لما كان التقدم الذاتي عدم المسبوقية كان العدم محمولا عليه مواطاة فلا يكون موجودا
انت خبير بان هذا المنع لا يرد على الشارح لانه انما ذكر ان ما يكون العدم جزءا من مفهومه
لا يكون موجودا و ان كان جزءا من مفهومه يكون داخلا في مفهومه لا عارضا له و ما ذكره
في التنوير ليس الا اطلاما لان من عرف النقطة بذلك لا يدعي دخول هذه الامور في مفهوم النقطة

فلو فرض تركب الواجب من اجزاء عقلية كما قيل فيه بحث اذ لو كان الاجزاء العقلية
عبارة عما يتركب الشيء عنها في الوجود الذهني كما ان الاجزاء الخارجية عبارة عما يتركب عنها
في الوجود الخارجي لزم احتياج الشيء اليها في التحقق الذهني كما ذكره الشارح لكن لما امتنع ان يكون
الشيء في الوجود الذهني واجبا بالذات لاحتياجه الى الذهن في الوجود و استغنى الواجب
عن نفي هذه الاجزاء عنه فليس الدعوى هناك ان الواجب في الوجود الذهني بسيط و الا لزم
احتياجه في هذا الوجود الى غيره لانه في هذا الوجود ليس واجبا قطعا و محتاج الى غيره سواء كان
بسيطا او مركبا بل الدعوى ان الواجب في الوجود الخارجي الذي هو واجب فيه بري من الاجزاء
التركيبية و من الاجزاء التحليلية ايضا اما براءته من الاجزاء التركيبية فقط و اما عن الاجزاء التحليلية
فلان الجزء التحليلي و هو ما يقسم العقل الشيء اليه سواء كان مقداريا كنصف متصل واحد او غير مقداري
كالجنس و الفصل و هذا القسم خص باسم الاجزاء العقلية بعض الشيء و له ذات حاصل فيه و اذا قيس
العقل تلك الذات الى الشيء الذي بعض منه في مرتبة الوجود و حكم بتقدمها عليه بالطبع فلو كان للواجب
شيء من تلك الاجزاء لم يكن واجبا بالذات و مبدء سلسلة الموجودات بعض فان قلت الاجزاء التحليلية
تحصل بعمل العقل و بقسمة الكل اليها فما لم يقسم العقل الشيء لم يكن له اجزاء تحليلية اصلا فيكون الاجزاء
المذكورة متأخرة عن تقسيم الشيء و تقسيم الشيء متأخر عنه فكيف يتصور ان يكون الاجزاء المذكورة
متقدمة عليه قلت تلك الاجزاء ذوات متصفة بالوحدة قبل تقسيم العقل و لم يتميز بعضها عن بعض
في هذه المرتبة فاذا قسمت اتصفت ذوات الاجزاء بالبعضية و الكثرة و تميز بعضها عن بعض عند العقل
فذات الجزء متقدم على التقسيم المذكور و اتصاف تلك الذات بالجزئية متأخر عنه و العقل يحكم بتقدم ذات الجزء
على الشيء لا بتقدمه مع وصف الجزئية عليه ان حكم بتقدمها عليه يكون بعد التقسيم اذ قبل التقسيم لا يتميز
ذات الجزء عند العقل و لا يقدر العقل ان يحكم عليها فاذا قسم الشيء الى الاجزاء و تميز الجزء عنده و جاء
الشيء اليه في مرتبة الوجود و حكم بتقدم ذات الجزء على الشيء تقدما بالطبع و ذات الجزء متقدم عليه و على التقسيم
ايضا و حكم العقل بتقدمها متأخر عنهما و لا محذور في ذلك فان قلت معنى تقدم امر على آخر عبارة
عن سبق حصول المتقدم على حصول المؤخر و سواء ان يكون للمتقدم حصول في مرتبة لا يكون المؤخر حاصلا
فيها فاذا كانت ذات الجزء متقدما على التقسيم و هي مبهمة لزم ان يكون للمبهم من حيث هو مبهم حصول
و هو منكر عند العقل قلت لا نسلم ان السبق المذكور عبارة عن ذلك كيف و لو كان كذلك لزم ان يكون
العلة الموجبة حصولها في مرتبة و ان حصول المعلول بل هو عبارة عن ما اتحد العقل للمتقدم

على الاجزاء اذا قيسها الى الوجود بعد عجبها بالفعل المستقل منها اي قوله وحد العلة هو حد المعلول ووجود
الجزء وجد الكل ولا تجزى ان يجد العقل بعد التقسيم ذات الجزء علة فان قلت قد اشتهر
فيما بين المتاخرين ويفهم من الشرح ايضا ان الاجزاء العقلية هي ما تركب الشيء عنها في الوجود
الذهني وعلى ما ذكرت انت هي شطر من الاجزاء التي يحلل العقل الشيء اليها وان كانت في الوجود
الخارجي فانما اراد القوم بها طلب سببه العلم لكون فانهم صرحوا
بان الاجزاء العقلية للانسان هي الحيوان الناطق وللسواد هو اللون القابض وللبصر ولا يخفى ان
الانسان في الوجود الخارجي حيوان ناطق لا في الوجود الذهني فانه هناك ليس حيوانا ناطقا ولا
بل كما حقق في موضعه ولا في ان السواد في الخارجي لون قابض للبصر
لا في الوجود الذهني ونظائر ذلك اكثر من ان تحصى لما كان ذات الجزء قبل التقسيم متحدا
مع الكل في الوجود كما عرفته فاذا قسم العقل الى الاجزاء فلا يخلو من ان الحكم بتقدم ذات
الجزء على الوجود السابق على التقسيم او اللاحق الذي يميز به كل جزء عن الاخر وعن الكل او في
مطلق من غير تعيين والاول باطل لانه باعتبار هذا الوجود متحد مع الكل فلا يتصور التقدم والتاخر
فيما بينهما بحسب هذا الوجود وكذا الثاني لانه بحسب هذا الوجود متاخر كما عرفت وكذا الثالث
لان وجوده منحصر في المعنيين المذكورين وقد بطل التقدم في كل منهما فبطل في المطلق ثم انه
على عادة المستمرة بعد الدعوى المذكورة لما ورد على تفسيره ان معنى المتقدم سبق حصول المتقدم
على حصول المتاخر وذلك بان يكون للمتقدم حصول في مرتبة لا يكون للمتاخر حاصلا فيها
فلو كان ذات الجزء متقدما قبل التقسيم عن ان يكون للمبهم حسب هو مبهم حصول وهو منكر عند القوم
حمل نفسه مانعا وقال لا نم ان معنى السبق المذكور ذلك واسند المنع الى ذاته لو كان كذلك
لزم ان يكون للعلة الموجبة حصول في مرتبة بدون حصول المعلول بل هو عبارة عن احتياج احدهما
العقل على المتاخر بعد الاغماض عن ان السؤال منع وما ذكره في بيانه سند ولا اقل
من احتماله على ذلك فالمنع في مقابلته غير موجه بان هذا المعنى لا يجديه لان استلزام السبق بهذا
المعنى كاف في لزوم المحذور المذكور وقد اعترف به مرارا بان اتمام السبق مشترك في هذا المعنى
فلا يجديه منع كون السبق عبارة عن ذلك وما ذكره في معرض السند غير مسلم اذ القوم اطبقوا
على ان للعلة الموجبة حصولا في المرتبة السابقة على وجود المعلول وبنوا على ذلك ان التحادي
لو كان علة للمحوي لزم امكان الخلاء كما هو مبين في موضعه وما ذكره من السبق عبارة عن احتياجه

الوجو

ان اراد مطلق الاحتياج لزم ان يكون كل جوهر متقدما على كل عرض فان الجوهر احتياج الوجود
بها وان خصص الاحتياج بما يستلزم هذا المعنى لزم المحذور المذكور ثم ما ذكره اخيرا من ان
الانسان في الوجود الذهني ليس حيوانا ناطقا والسواد في الوجود الذهني ليس لونا قابضا
مبني على ما هو من اصوله الموضوعة وهو ان المهية ينقلب في الوجود الذهني الى غيرها وقد سبق ما
الكلام عليه ونقول هنا اذا حصل مفهوم من المفهومات في الذهن فلا شك ان الحاصل في الذهن
هو بعينه ذلك المفهوم لان العلم بالشيء يستلزم حضور نفس ذلك الشيء لا حضور ما له صورة
لان كل ما هو مغاير له ليس حضوره حضوره وان فرض اي ارتباط وعلاقة بينهما وذلك امر
لا ينكره من له فطرة سليمة فاذا علمت الحيوان كان الحاصل في ذلك نفس الحيوان الناطق المسلوب
عنه بحسب هذا الوجود ما هو لوازم وجوده الخارجي لا لوازم المهية ولا لوازم الوجود الذهني كما حقق
في موضعه وقد يتوهم بواسطة انتفاء لوازم الوجود الخارجي ان الموجود في الذهن ليس ذلك
المهية اي ذكرت في الحواشي لبيان نفي تركب الواجب في نفس الاجزاء العقلية متغايرة
بحسب المفهوم متحدة بحسب الوجود اما الاول فظاهر واما الثاني فلصحة الحمل هو هو وما واحد مفهومهما
اثنان وجودهما غير مهيتهما وانه قد ثبت ان الواجب لا ماهية وراء الانية كما مر ومعنى ذلك
انه بسيط لا يحلله العقل الى مهية وتشخص ولا الى مهية ووجود ولو كان المهية كلية لم تكن من حيث
هو مهية موجودة بل احتاج الى امر اخر يحصله ويشخصه فلا يكون وجوده عين ماهيته ولو كان
بسيطة ولكنها غير موجودة لاحتاج اتصافه بوجوده الى علة فاما ان يكون علة نفس المهية
او غيرها وكلاهما محال كما فصل في مقامه والحاصل ان وجود الواجب لا يمكن ان يتعلق بشيء اخر
اصلا سواء كان جزء له او معروضا له او على تقدير ان يكون وجوده وصفا لغيره يعني انه
يكون شيئا موجودا وكل ما هو اشانه فهو ممكن كما مر واعترض عليه اما اولا فبان المفهوم
ما حصل عند العقل وتغاير المفهوم يدل على ان ما حصل منهما في العقل اثنان فان اراد بوجوده
الوجود ان وجودهما في العقل واحد فهو ممنوع فانهما في العقل اثنان ولا محالة لهما هناك وجودان
ولا يلزم من صحة الحمل اتحادهما في الوجود العقلي وان اراد ان وجودهما في الخارج واحد فمسلم لكن
لا حجة في ان يكون المتغايران ذهنا متحدين في الخارج فلم لا يجوز ان يكون امران متغايران
في الذهن لهما وجود خارجي واما ثانيا فلان معنى
وهو ظاهر لا سترة به واما ثالثا فلانه ليس اثر العلة اتصاف المهية بالوجود

الناطق

حتى لو كان مهية الواجب نفس الوجود لاستغنى عن العلة فلو كان للواجب مهية سواء
كانت وجودا او غيره كان شيئا موجودا لا الموجود البحت ولزم ان يحتاج الى العلة وقد سبق
بان ذلك في الحواشي السابقة فلا نعيده نقول اما الاول فسقوطه اظهر من ان لا يوهم
ان مدار البيان على ان المتغايرين ذهنا لا يجوز ان يتحدا في الوجود الخارجي وذلك في غاية الوهن
ليس لم مثل، فان صريح العبارة تدل على ان الجنس والفصل متغايران في الوجود واحدهما لا يكون
عين الوجود وذا لاسان غير الواحد بالـ وان هذا مما تخيله واما الثاني فمعارض بمثله كما سبق
تفصيله واما الثالث فمخالف لما عليه الشيخ من ان اثر العلة هو الاتصاف بالوجود كما قرر
في موضعه وبناء كلامي هنا على ذلك وان كان الاثر فيض هو ان الاثر هو
الذات ولا تقدح في المقصود لانه ما تحلله العقل الى مهية ووجود فهو معلول عند الفريقين
فاما ان يكون كذلك يحتاج في ذاته الى العلة على الوجه الاتم والاتصاف بالوجود على الوجه الاول
وقد عرفت فيما سبق ان حقيقة الواجب تعالى عند القوم وجود خاص قائم بذاته مستغن بذاته في وجوده
عن الغير فان كونه موجودا عبارة عن كونه قائما بذاته وقيام الوجود من قبيل قيام الشيء
بذاته فيستغني عن العلة بذاته ووجوده كما فصلناه سابقا يجوز ان يكون له جنس
منحصر في نوعه قيل يندفع هذا الاحتمال وتركبه من امرين متساويين ايضا بما قررناه تلك ايضا
فلم يحصل فيها حقيقة واحدة محصلة في الحواشي بما يمنع ذلك مستندا بالتركيب
من قطع الجنس والعلة المخصوصة كما هو المشهور ودعوى انها اعتبارية مع انه كلام على السند
غير مسموعة وانه لو اقتضى استغناء اجزاء العناصر التي هي اجزاء المواليد عن الصور
الحالة فيها ان يكون اعراضا وهو خلاف مذهبهم بل صرحوا ان المعتبر في الصورة احتياج المحل اليها
اما في وجوده او في تحصله نوعا كما في صور المواليد فان اجزاء العناصر يحتاج اليها في تحصلها
تلك الانواع يعني انواع المواليد وان لم يحتج اليها في وجودها وتحصلها بحسب انفسها واعترض عليه
بانه لو ركب مهية واحدة حقيقية من عرض ومحله فان بقي هو بعينها في نفس الامر حال التركيب كان
فيها هناك اثنان وكما لا يكون اثنان حيث يكون اثنان عددا آخر لا يكون واحدا ايضا
فاذن ما يكون في نفس الامر مما اثنان لا واحد حقيقي فان بطل هوية العرض العدم بالكلية
عن المادة الداخلة هي على ما بين في موضعه وحينئذ لا يكون التركيب منه وان بطل هوية المحل بالكلية
لا يكون التركيب منه ايضا وان بطل هوية المحل وبقي هوية العرض مع مادة المحل فلا بد من صورة يعني

يعني تلك المادة وهي مع العرض اثنان لا واحد بخلاف العناصر في المواليد الثلث
فانها لو بطلت هوياتها صارت موادها المهية مستندة لان يصير شيئا واحدا حقيقة كما تحقق
اذا انتهت النوبة الى تحقيقه كون الاثنين من حيث هو اثنان لا ينافي كونه واحدا
بالوحدة العارضية له بل هو واحد من الاثنينية من عوارضه فلا يلزم منه ان يبطل الاثنينية فكما ان
كون الالف واحدا من آحاد الالوف لا ينافي كونه الفا فلا ينافي بقاء الجزئين حال التركيب كون
المجموع نوعا واحدا حقيقيا فان كثرة الاجزاء لا ينافي وحدة الكل وقياسه على انه لا يكون
عددا آخر قياس مع الفارق فان الاثنين كسائر المعدودات واحدة بالوحدة العارضية له فان
الوحدة تتشامل لجميع المعدودات بخلاف مراتب الاعداد نعم الاثنان لا يكون واحدا بالوحدة
التي هي جزءه فما ذكره سفسطة ظاهرة ثم القول ببطلان الهويات في العناصر التي هي اجزاء المواليد
مخالف لمذهب الحكماء بل هو مذهب البعض الذي شنع عليه الشيخ في الشفاء بقوله لكن هؤلاء في
زماننا اخترعوا مذهبا غريبا عجيبا وكلامي انما هو على مذهبهم فلو فرضنا صحة ما ذكره فلا وجه
لايراده على ما ذكرته فكيف وهو غير صحيح كما ستسمعه اذا انتهت النوبة الى بيانه قال المعترض
فان قلت في نفس الامر قد تتصف بالوحدة فيها كالبيت فانها لبنات كثيرة في نفس الامر
ويصدق عليها انها بيت واحد قلنا لا يجوز ان يكون المركب من العرض ومحله كذلك فان قلت في البيت
ذات هي اللبن مثلا وعارض هو المجموع المفهوم المسمى بالبيت اعني المجموع المخصوص فانه عرض للذات
التي هناك فالذات كثيرة في نفس الامر وهي اللبنات لا واحدة والمفهوم المسمى بالبيت العارض
وهو المجموع واحد فيها لا كثير فالكثير غير الواحد فان قلت اللبنات والمجموع بحسب تفصيل العقل اثنان
لكنها في الخارج امر واحد لاتحاد فيما هناك فهذا الامر لما كان عين اللبنات كان كثيرا فيه
ولما كان عين المجموع كان واحدا فيه فهو في الخارج واحد وكثير قلت سلمنا انه واحد وكثير
في الخارج لكن لما كان اللبن وهو كان كثيرا بالذات ولما كان الاجتماع
عارض وهو لما هو عين المجموع كان واحدا يكون واحدا بالعرض ولا حجر في ان يكون الامر الخارجي
الذي هو عين مفهوم يكون له بما هو عين احدهما حكم لا يكون له ذلك الحكم بما هو عين الاخر
كالطبيب الباني فانه بما هو طبيب معالج بالذات وبما هو بان ليس معالجا بالذات بل بالعرض وكذا
السطح المرئي من بعد فانه قد يكون بما هو جسم مبصرا وبما هو عرض غير مبصر مع انه عين كل منهما
فاذا كانت الحقيقة المركبة من العرض ومحله من هذا القبيل كانت كثيرة بالذات واحدة بالعرض

فلا يكون واحدة حقيقة اذ المعنى بالوحدة الحقيقية هي الوحدة بالذات لا الوحدة بالعرض
واما ما حسبه من ان اجزاء العناصر في المواليد منسلخة عن الصور الحالة فيها فليس كذلك
لما حقق في موضعه من ان تلك الاجزاء عند تركب المواليد منها تصير مبهمة محتاجة الى مبهم
عند التركيب وان سمي الخطاب بعينها

دليل على ان الماهية الواحدة وحدة حقيقية لا يتألف من الجوهر والعرض والواجب عليه
اثبات ذلك ثم ما ذكره وان كان لا يليق بان يعترض له مقدوح من وجوه الاول ان ما ذكره
من ان البيت عارض للنبات لا لعموم المجموع حتى يكون مجموعا عارضا بل هو ذات النبات
المعروضة للاجتماع وذلك ظاهر الثاني ان ما ذكره اولا في جواب السؤال لا يقتضي ان لا يكون
مجموع النبات نوعا حقيقيا اذ الوحدة العارضة للنوع لا ينافي اشتمال النوع على اجزاء
كثيرة فان الكثرة صفة الاجزاء والوحدة صفة النوع ولا منافاة بين كثرة الاجزاء ووحدة
النوع الثالث ان ما ذكره في جواب السؤال الثاني انما يقتضي ان يكون وحدة النوع بالعرض
لان النوع هو مجموع تلك الاجزاء والجميع من حيث الجميع وحدة هي صفتها بالذات لا بالعرض
فالاجزاء من حيث جميع اجزاء المركبات الحقيقية كاعضاء
الفرس فانها من حيث ذواتها الاعضاء كثيرة ومن حيث انها مجموع البدن واحد فعلى ما ذكره
لا يكون البدن واحدا حقيقيا وكذا الحال في سائر اجزاء النبات والحيوانات بل في العناصر التي
هي اجزاء المواليد فانها باقية بصورها عندهم كما لا يخفى على من له ادنى دربة بكلام القوم وما ذكره
من ان تلك الاجزاء من المواليد تصير مبهمة محتاجة الى صور المركبات فان اراد بالابهام
انها تنخلع عن صورها العنصرية فهو خلاف مذهبهم فانه قول باستحالتها في جواهرها فتكون كونا وفسادا
وذلك منكر عند الحكماء كما سبق وقوله حقق في موضعه ممنوع لانه ان اراد القوم حققوا كذلك
فهو افتراء وان اراد نفسه فهو ساقط كما لا يخفى على ... وعلى فرض ان يكون كذلك لا يندفع
الايراد عن القوم وان اراد بالابهام ابهاما ما لا يصير نوعا معينا من المواليد الثلثة الا بصورة
ذلك النوع ومع ذلك فهي باقية بصورها العنصرية فهو مسلم لعدم احتياج اجزاء الماهية الحقيقية
بحسب الذات الى محل فيها ومثل ذلك يجري في العرض وان اراد معنى اخر فلا بد من بيانه لينظر فيه
ثم اني ذكرت في بعض تحريرات الحواشي انه يمكن ان يقال ان اجزاء العناصر في المواليد لما اكتسبت
عن صرافة كيفياتها الى الكيفية المتوسطة فقد صارت بحيث لو سلخ عنها صورة المركب لم تبق

بكاملها ان تستحيل في جواهرها فصورة المركب تحفظها في هذه المرتبة فتكون محتاجة اليها في بقائها
قوله وذلك ليس ببعيد عن النظر الحكمي وبالجملة هذا وجه لو ساعده الاتفاق امكن ان يكون مخلصا
عن هذا الايراد واما اذا كان الواجب مع غيره فقيل لكن ان يبطل هذا الاحتمال
بان الواجب لو كان مع غيره جزءا ماديا وحل فيه الجزء الصوري يعني في المركب صورة الواجب
لامتناع انطباعها وكان فيه صورة الصورة الحالة فيه فتكون فيه كثرة بالفعل فلا يكون احدا حقيقيا
لانها متكثرة بالذات لما مر انفا فان قيل انحصار كل ما كانت الوحدة فيه بالفعل لا يكون الكثرة فيه
الا بالقوة لا نم ان كثرة الاجزاء ينافي وحدة الماهية فان الماهيات المركبة باسرها واحدة
من حيث انها تلك الماهيات كثيرة من حيث الاجزاء ومعنى كلام بهمنيار ان ما هو واحد بالفعل
لا يكون فيه كثرة مقابلة لتلك الوحدة الا بالقوة مثلا الماء الذي في الكوز شخص واحد من اشخاص
الماء فلا يكون فيه كثرة اشخاص الماء الا بالقوة فانه اذا قسم يحدث اشخاص كثيرة من الماء
وليس فيه دلالة على ما تخيله بل هذا مبني على اصوله الموضوعة المخالفة لاصول الحكمة فان اجزاء العناصر
عندهم باقية في انواع المركبات مع ان كل واحد منها واحد وحدة حقيقية بل الهيولى والصورة
كلاهما موجودان بالفعل في الجسم الطبيعي بل النفس والبدن جزءان من الانسان على ما حققه
الشيخ وغيره مع انه انواع حقيقية لكنه يتعلق بابطال اجزاء العناصر من صورها الى صور المركبات
واتحاد الهيولى والصورة في الوجود واتحاد النفس والبدن كذلك الى غير ذلك مما
قوله من المعارف ان لم يعم به الوجود لم يكن موجودا قيل عليه اذ قد سبق ان ليس للوجود
اقول قيام بشيء من الموجودات لا ذهنا ولا خارجا بل امر عقلي انتزاعي ولا تحدد فيه
لانه انه ليس له قيام بالموجودات بحسب نفس الامر وان سلمنا انه ليس له قيام بها بحسب الخارج
وذلك لان الوجود كسائر المفهومات يتحقق في نفس الامر بالبرهان الدال على ان لكل شيء
نحوا اخر من الوجود على ما سبق وسوق ذلك التحقيق عن بهمنيار ولا معنى للقيام الا هذا المعنى
فان قيل قد ينفك الوجود في التعقل عن الماهية فلو كان له قيام بها بحسب نفس الامر لم ينفك في التعقل
عن الماهية لان الوجود انما يوجد في نفس الامر باعتبار وجوده في الذهن لا بحسب الوجود
في الخارج اذ لا وجود له في الخارج فله وجود في نفس الامر ووجود لغيره في نفس الامر نفسه
ولا تجدد في ذلك فان العقل كما تجد جسما متصفا بالسواد تجب وجوده في الخارج كذلك تجد الخط
متصفا بالانحناء تجب وجوده في نفس الامر وانكار ذلك مخالف للنظر وحكم المحقق كما تقدم ان الوجود

قائم بالمهية   اما كان كذلك اذا كان المقصود حمله على خارجه قف في الحواشي
اذا كان الوجود وصفا للذات سواء كان امرا اعتباريا او عينيا كان ممكنا باعتبار ثبوته
للذات وان لم يكن ممكنا باعتبار ثبوته في نفسه على المصدر الاول و مراده بكونه ممكنا امكانا
باعتبار ثبوته للذات لا باعتبار وجوده في نفسه فلا يرد عليه ما اورده واعترض عليه بانه
ان اراد بوصف الذات ما هو قائم بها في نفس الامر ذهنا او خارجا فالوجود ليس كذلك
لما مر من امتناع قيامه بالموجودات في نفس الامر وان اراد به صدق حمل المشتق منه على الذات
فذلك كما لا يقتضي امكان وجود الصفة في نفسها لا يقتضي امكان ثبوتها للموصوف لما
مر من ان صدق الحمل لا يوجب ثبوت مبدا المحمول   لكان الاول ممنوع امتناع قيامه
بالموجودات في نفس الامر وقد سبق تفصيله   لا بد من دليل على هناك وجودا خاصا
قيل هذا اشارة الشارح في ذلك و الحق انه ليس للوجود فرد عارض لشيء من الموجودات وقد
الدليل على ذلك   بمعنى تخصيص الوجود العام في الواجب تعالى بانه لا علة له وفي الممكنات
قد سبق   دليله على ذلك ثم ما ذكر مبني على اصوله الموضوعة
التي منها ان الوجود لا عروض له للمهيات اصلا بحسب نفس الامر لا ذهنا ولا خارجا وهذا
ان لا يكون حصة الوجود العارض عارضا اصلا وما ذكره الشارح هو انه ليس له فرد سوى الحصص
وان احدهما مشار للاخر   لا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها
قيل غير مسلم اذ يمتنع ان يكون وجود الواجب معللا لشيء سواء كان ذاته او غيره على ما مر
الاشارة اليه   قد سبق من توجيه هذه العبارة على وجه لا يستلزم كونه علة
اذا كان وجود واجب الوجود زائدا لعل ذاته فلا بد ان يتصف به قيل ان اراد باتصاف
الذات بالوجود قيام الوجود بالمعنى المصدري بها فلزوم ذلك ممنوع لما عرفت مرارا وان اراد به
صدق المشتق منه عليها فسواء كان الذات وجودا او مهية اخرى لا بد ذلك من علة ثم ما هو مبني
على المهية وجود عيني غير ما علق على ذلك كله   قد مر الكلام على امثاله مرارا
ان الوجود العام هذا انه لا بد من علة فان كونه موجودا هو عين كونه قائما بذاته وقد سبق تفصيله
وكان ذلك التي تحب كونها متصفة بتلك الامور وان لا يتصف به   قيل ان اراد
بعدم اتصاف الشيء بتلك الامور ان يتحقق الشيء غير متصف به فلا يجوز ان لا يتصف زيد بالوجود
بهذا الوجه لان زيدا اسم فرد مخصوص من افراد الانسان وهو حال العدم ليس فردا له

لامتناع صدقه عليه وان اراد به ان لا يكون الشيء متصفا بتلك الامور سواء كان ذلك
في حال تحقق الشيء المذكور او لا فالاربعة يجوز ان لا يكون متصفا بالزوجية بهذا الوجه فانها حال
العدم لا يكون زوجا ولا اربعة ايضا من هذا الوجه حال العدم لا يكون متصفا به وان لا يتصف
سواء كان ذلك الشيء نفس المهية من حيث هي او المهية مع قيد الوجود والوجود بالنسبة الى ذات
الواجب من حيث هو واجب لا يمكن ان يتصف به وان لا يتصف لتحقق الضرورة هناك من غير قيد
فلا يحتاج الى العلة كما ان الزوجية بالنسبة الى الاربعة الموجودة كذلك فلا تحتاج الاربعة
بعد وجودها الى علة تجعلها زوجا وحاصل كلامه ان كل ما هو واجب بالنسبة الى شيء لا يحتاج
ذلك الشيء في الاتصاف به الى علة ولما كان الوجود واجبا بالنسبة الى ذاته بالوجوب لا يحتاج
الذات في الاتصاف به الى علة والزوجية لما كانت واجبة بالنسبة الى ذات الاربعة الموجودة
لم يحتج الاربعة الموجودة الى علة في الاتصاف بها هذا مقصود الشارح وهو سخيف لما ذكرنا
والغرض ان المحشي لم يحصل مقصوده   فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا
قيل لو صح ذلك لزم ان لا يكون المهية المتصفة بامر لا يقتضيه ذاتها وحدها او مع لازمها
اياه لم يكن اتصافها به ممكنا او معللا به لامتناع مفارقته عنه في نفس الامر بل يلزم
ان لا يكون اكثر اتصاف المهيات بالوجود الخارجي ممكنا ومعللا لامتناع مفارقتها عنه حال كونها
متلك المهية كما هو حال الاربعة بالقياس الى الزوجية و يلزم ايضا ان يكون اقتران المعلول
مع العلة الموجبة غير ممكن ومعلل لوجوب الاقتران وعدم جواز   مع قلت في الحواشي
اتصاف الاربعة بالزوجية واجب بمعنى الضرورة بشرط الوجود وهو لا يستلزم الاستغناء
عن العلة بل علة ذات الاربعة ولا تجري ذلك في الوجود قيل فيه بحث اذ حاصل ما استدل
الشارح به على استغناء زوجية الاربعة عن العلة هو ان الصفة الممكنة لشيء ما لا ينافي ذلك
الشيء هو بها ولا ينفك عنه وذات الاربعة منافية لسلب الزوجية عنها فلا يكون ممكن الثبوت
لها بل يكون واجب الثبوت لها فلا يحتاج الى علة وهذا الوجوب ليس هو بشرط المحمول
كما حسبه هذا القائل حتى يندفع استدلال الشارح بان الوجوب بشرط المحمول لا يستلزم
الاستغناء عن العلة   فيه اشتباه عجب فان ما ذكرته هو ان وجوب ثبوت الزوجية
للاربعة ضرورة شرط الوجوب فلا ينافي الاحتياج الى علة الوجود بل يستلزمه ولا يجري
في الوجود مثل ذلك فتوهم ان ما ذكرته هو ان ضرورة ثبوت الزوجية للاربعة ضرورة بشرط المحمول

ثم قيل ووجه الدفع منع كون الصفة الممكنة للشيء ما ذكر بل هي صفة يجوز ان يكون ثابتة
للشيء ويجوز ان لا يكون ثابتة له سواء كان عدم الثبوت بوجود الشيء وانتفاء الوصف عنه
او بانتفاء الشيء والصفة جميعا كما في عدم الثبوت بوجود الشيء الزوجية المعدومة للاربعة المعدومة
قد عرفت اندفاعه بما ذكرناه فانه اذا كان ثبوت الزوجية للاربعة واجبا
بشرط الوجود ويكون ممكنا بالذات فلا يستغني عن العلة ولا يجري مثل ذلك في وجوب الوجود
بالنسبة الى الواجب فانه واجب بالنظر الى الذات من غير شرط فلا يتحقق وجه الدفع فيما ذكره
كما فهم من سياق كلامه ثم قيل واعلم ان مفهوم الوجود ليس عين شيء من الماهيات ولا جزء منها
لما مر في مباحث الوجود فالماهية اذا اعتبرت من غير التفات الى ما هو خارج عنها لا يكون
موجودة وهذا القدر كاف في امكان موجوديتها واحتياجها الى سبب اذ الممكن الماهية الموجودة
اليها بالاستماع ولو كان للواجب تعالى ماهية لكان حكمه ذلك ايضا ومن ثمة ذهب الحكماء
الى ان ذي ماهية معلول ولا ماهية لما هو واجب الوجود لذاته ثم اعلم ان معنى هو ليس وجود الممكنات
زايد عليها ووجود الواجب لا زايد عليها ان الموجود زايد عليها لا في الخارج لان الموجود
لا تمايز عن الممكن فيه بل في العقل فانه يفصل الممكن اما السماء موجود او ارض موجودة اوالى آن
موجود الى غير ذلك والموجود غير زايد على ما هو واجب الوجود بذاته لا في الخارج لعدم
امتياز الموجود فيه كسائر الموجودات ولا في العقل لانه الموجود البحت لا لشيء الموجود
ثم الموجود ليس ماهية تعالى اما من ان الموجود ليس ماهية لشيء من الموجودات فلا يكون
للواجب بذاته حقيقة علية اعني ان الموجود هناك مجرد عن الماهية غير زايد عليها لفقدان الماهية
وفي الممكنات غير مجرد عنها زايد عليها واعتبر ذلك بالقياس الى ما ذهب اليه افلاطون في المكان
من انه بعد مجرد عن المادة حال في داخل الكوز مثلا فمتى ان احدهما اي الآن الطول العريض
العميق هناك لعارض لماهية هي الماء والثاني الطول العريض العميق البحت لا لشيء الطول العريض
العميق وهذا هو المكان فالطول العريض العميق هنا مجرد عن الماهية في هذا الطويل
العريض العميق الذي لا حقيقة له اشياء منها انه مر في مباحث الوجود دائما هو ان الوجود
المطلق ليس عين جميع الموجودات ولا جزء لها من جميعها ولم يثبت هناك ان الوجود المطلق
والوجود الخاص ليس عين بعض الموجودات ولا جزء لبعضها فقوله مفهوم الموجود ليس عين شيء
من الماهيات ولا جزؤه ان اراد به الوجود المطلق فقد عرف انه لم يثبت هناك الا انه ليس عين

جميع الموجودات ولا جزء من جميعها ولم يثبت هناك ان الوجود المطلق والوجود الخاص
ليس عين بعض من الموجودات ولا جزء لبعضها فقوله مفهوم الموجود ليس عين شيء من الماهيات
ولا جزؤه ان اراد به الوجود المطلق فقد عرفت انه لم يثبت هناك الا انه ليس عين جميع
الموجودات ولم يثبت انه ليس عينها ونص عليه حال الحرية ان اراد به الوجود الخاص اذ لم يثبت
هناك ان الوجود الخاص ليس عين بعض الماهيات او جزء لبعضها وعلى الوجهين فالكلام
غير صحيح والكلام غير تام واما الوجود بالمعنى المصدري فلم يثبت هناك انه ليس عين شيء
منها ولا جزءا منها اصلا فان الوجود هنا بمعنى الموجود كما عرف به ومنها ان قوله
لو كان للواجب تعالى ماهية لكان حكمه ذلك ايضا غير مسلم على اطلاقه اذ لو كان ماهيته الوجود
الخاص القائم بذاته ومعنى كونه موجودا كونه وجودا قائما بذاته لا يكون حكمه كذلك كما مر
ومنها ان قوله انه الموجود البحت لا لشيء الموجود ان اراد انه عين مفهوم الموجود المطلق تعالى الله
عن ذلك هو ظاهر البطلان وان اراد انه يصدق عليه الموجود المطلق فيكون له ماهية هي ذلك الامر
ويكون حكمه حكم سائر الخصوصيات التي يصدق عليها الموجود المطلق وان اراد به معنى آخر
فلا بد من بيانه ليظهر حاله ومنها ان قوله ليس الوجود ماهية تعالى لما مر غير مستقيم لما عرفت
من انه لم يثبت فيما مر الا ان الموجود ليس ماهية لجميع الموجودات ولا يلزم منه ان لا يكون
ماهية لبعضها ولو فرضنا انه ثبت هناك ان الموجود ليس ماهية لشيء من الماهيات والوجود ههنا
بمعنى الموجود فكيف يكون الواجب هو الموجود البحت اذ يكون الموجود البحت ذاته وماهيته لا محالة
ومنها ان ما نقل عن افلاطون هو ان المكان هو البعد المجرد عن المادة كيف لا وهو مقدار
مجرد عن المادة فيكون حقيقة ما يصدق عليه هذا المفهوم واعلم ان اصل هذا الكلام ذكره الشيخ
في الشفاء ولم ينقل التجرد عن المادة وغرضه يوضح عن المادة كما ترى ومنها ان الاستدلال
على ان حقيقته ليس هو الوجود يدل على انه تعالى ليس موجودا ايضا لانه لو كان موجودا لكان
لكان ذلك حقيقته لا محالة وقد زعم انه ثبت ان الموجود ليس ماهية لشيء من الموجودات
كما صرح به ان هذا المفهوم اما ان يكون عارضا لشيء فيكون له ماهية معروضة له واما ان يكون
تماما حقيقته وعلى الاول يلزم كونه ممكنا كما عرفت وعلى الثاني يكون حقيقته تعالى نفس ذاته تعالى الله
لهذا المفهوم او عينه وحصة منه وعلى الاول يكون شيئا ووجودا وعلى الآخر يكون امرا اعتباريا
تعالى عن ذلك هذا وهو مبني على تجرد العوارض على ان قوله ان الموجود ليس عين ماهية من الماهيات

الیس مفهومه ماهیة من الماهیات لانا نقول المراد الماهیة العینیة لان البحث فی الوجود المطلق
واعترض علیه بان للموجودات ماهیة وعوارض وحیث قالوا لیس الموجود نفس الماهیة ولا جزءها
ارادوا بالماهیة ما یقابل العوارض لا ما یشملها ولیس مفهوم الموجود ماهیة شیء من الموجودات
خارجیة کما سلف وذهنیة   ثم فان مفهوم الموجود من الموجودات الذهنیة ومفهومه
نفس ماهیته وان ارادوا ان الموجود العارض لماهیة ما یکون نفس تلک الماهیة باعتبار عروضه له
کان هذا   کلام غیر معقول کما ذکره فی تجرید العواشی ان اراد بقوله انه الموجود البحت
انه مفهوم الموجود المدرک بالبدیهة فهو ظاهر البطلان وان اراد انه فرد من هذا المفهوم
فجمیع الماهیات الموجودة کذلک ضرورة انها یصدق علیها مفهوم الموجود وحینئذ
یکون شیئا موجودا اذ الشیء الذی یصدق علیه هذا المفهوم مغایر لهذا المفهوم وموصوف به
واعترض علیه بان الکلام فی مفهوم الموجود فان الممکن الموجود یتوصله العقل الی انه موجود
او ارض موجودة الی غیر ذلک فیحد فی الممکنات ماهیة ومفهوم الموجود انه والواجب لا یجری فیه
هذا التفصیل ولا یجد العقل هناک الا مفهوم الموجود   والممکن ماهیة موجودة والواجب
موجود لا ماهیة ولا یجری ان یکون مفهوم الموجود المطلق متحدا معه کیف لا وهذا المفهوم
محمول علیه بالمواطاة فالحمل المذکور یستلزم لاتحاد الطرفین
ثم ما جری فیه التفصیل المذکور یمکن للعقل ان یجرده عن الوجود فاذا جرده   عن انها
من غیر اخذ امر زائد معها لا یکون فی هذه المرتبة موجودة او معدومة اذ هی مع الموجود
موجود ومع المعدوم معدوم کما حقق فی موضعه واذا لم یکن بذاتها موجودة ولا معدومة
کان وجودها لعلة وکذا ذلک فی عدمها الی ان کل ماهیة معلول اذ ما لم یجری فیه التفصیل المذکور
هو الموجود البحت لا یمکن تجریده عن الوجود فهو بعینه یحق له الوجود فیکون واجب الوجود
بذاته لا یکون معللا لا بذاته ولا بغیره   هذا اختاره الشیخ الاول ومنع ببطلان
مستندا بان الحمل یستلزم لاتحاد الطرفین وانت تعلم ان الحمل مشترک بینه وبین الممکنات
فلا ینافی کونه شیئا موجودا ان الحمل یحقق کونه شیئا موجودا ضرورة انه یکون
فرد المفهوم الموجود المطلق کما ان ماهیة کل ممکن کذلک فان الفرق وما فائدة هذا البرهان
فی هذا البیان هذا وقد ذکرت فی تجرید العواشی لا نم ان الطول العریض العمیق الذی هو
المکان علی ما نسب الی افلاطون بالسؤال ای بما سؤالنا فی هنا واعترض علیه بانه لم یدع

المحشی هنا ان المکان علی ما ذهب الیه افلاطون مجرد عن الماهیة حتی یستقیم المنع وطلب الدلیل
عنه بل نقل هذه منه للتحاط بان الموجود المجرد امر معقول عند الحکماء الکبار لزوال الاستبعاد
العارض للاذهان القاصرة فی امکان هذا الفرد ولو کان الطول العریض العمیق ماهیة
المکان لکان جوابا بالسؤال بما هو ولیس کذلک کما لا یخفی والمعتمد علیه فی نفس بقی الماهیة هو البرهان
القائم علی ان کل ذی ماهیة معلول لامتناع تعلیله بالکنه کما حقه فان کثیرا ما لا یسیل لنا
الی تعقله بالکنه لیس بداعی الماهیة   المنع الذی ذکره متجه علی ما سمعه وذلک لقول اتباع افلاطون
کما یدل علیه قولی لا نم ان المکان هو البعد ما ذهب الیه افلاطون مجرد عن الماهیة وذلک لما سبق
انفا من ان مذهب افلاطون کما نقل عنه المتاخرون انه مجرد عن المادة فالنقل غیر صحیح
المعروض علی منع المنقول فاجاب عنه بما یری وقوله لو کان الطویل العریض العمیق ماهیة
لکان جوابا بالسؤال بما هو ولیس کذلک ان الادوات عارض المفهوم لیس واسالة بناء علی عبارات
الاضافة فی مفهوماتها تحمل ذلک یجری فی اکثر المفهومات الذی یعبرون بها عن الاجناس
والفصول کالحیوان المحدود بالجسم النامی الحساس المتحرک بالارادة والجسم المعتبر لکونه قابل
للابعاد الثلاثة والناطق المفسر بمدرک الکلیات الی غیر ذلک وذلک من قبیل التوسع او الاطراد
المتعارف فی جواب ما هو کما ام لا یختلف الغرض وهو کون المکان ذا ماهیة علی هذا المذهب یکون
ذلک المفهوم داساله او عرضا اقیم مقام الذاتی   واما قوله المعتمد فی نفی الماهیة هو
البرهان لامتناع تعقلها بالکنه کما حققه فهو قد استدل بهذا علی ذلک فی حواشیه القدیمة
الی تجرید العواشی تعلق علیها فهذا ان حققه بط ولا حققه کیف وقد ابطله هنا وقد عرف لک البرهان
علی تجرده ثم لا یکاد یتم علی الوجه الذی یحمله   ولهذا قال بعض المحققین صفات الواجب
لا یکون زائدة فی الحواشی اذ کان امتناع عدمها من لوازم الذات ای واجبه بغیرها
وهو الذات فانه لو لم یکن الذات لم یکن ومن ههنا علم ان ما ذکره فی معنی اقتضاء الواجب وجوده
من انه ذاته بحیث لا یجوز ان لا یتصف بالوجود مستلزم الاقتضاء الذی نفاه لانه اذا کان
الوجود غیره فیکون وجوب اتصاف الماهیة اما لکونه اتصاف بالوجود فیلزم اتصاف کل شیء
بالوجود او لکونه اتصاف تلک الماهیة بالوجود فیکون شیئا   وهو المحال لان
لا یقال خصوص الماهیة معتبر فی خصوصیة الاتصاف عن ان یکون له مدخل فی منشأ الوجوب
بل یکون الاتصاف الخاص واجبا لذاته لانا نقول لما توقف خصوصیة الاتصاف علی خصوصیة الماهیة

الماوة لانه مجرد عنها

كان وجوده موقوفا عليه في الجملة فلا يكون واجبا لذاته واعترض عليه اما اولا فلان ما استدل
على عليه الذات للوازمها اعني قوله فانه لو لم تكن الذات لم يلزم منه العلية اصلا كيف
ويمكن اجراؤه بعينه على علية اللوازم بالذات فانه لو لم تكن اللوازم لم تكن الذات واما ثانيا
فلانا نختار ان وجوده مع غيره ولا يمنع ان يكون اتصاف الماهية بالوجود بسبب واما يلزم
ذلك لو كان له ماهية وقد عرفت ما هو حقيقة انه بري عنها اما الاول فظاهر الاندفاع
لانه اذا ثبت الاستلزام كما دل عليه العبارة لا اعني هذه الصورة اعني الواجب لو توهم كون
الاتصاف علة للذات ولتوهم كونهما معلولي علة واحدة ثبت علية الذات قطعا فهذه
المقدمة متروكة في الحواشي لظهورها ولعمري ايراد النقض الاجمالي على الدليل بجريان احدى
مقدمتيه فقط من خواص هذه الزمان ولم يكن متعارف واما الثاني فظاهر السقوط لانه
اذا كان وجود الواجب بغيره كان الواجب شيئا موصوفا بالوجوب موصوفة اما ماهيته
موصوفة به او ما سنخ قسمه فلا بد لا تصافه به من علة سواء سمي ذلك الشيء ماهية او هوية
او غيرهما على ان نفي الماهية لا معنى له كما سبق ثم نقل عن بعض الفضلاء انه قال لا نقل
الامكان هو المحوج الى السبب فان اتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا يكون محتاجا الى العلة
واما اذا لم يكن ممكنا فلا فان اتصاف الاربعة بالزوجية امر واجب لا يحتاج الى علة يجعلها
متصفة بها ولا يلزم من زيادة الوجود عليه تعالى ان يحتاج الاتصاف به الى علة فلا يلزم شيء
من المحالات لانا نقول ما ذكره على تقدير صحته يستلزم ان لا يكون موضوعا الاعراض الواجبة
الثبوت لها عللا لتلك الاعراض كالمعلول بالنسبة الى علويها والعدد والمخصوص بالنظر
الى العدد والعارض له وذلك سفسطة ظاهرة والتحقيق ان ثبوت صفة شيء وقيامها به ان كان
واجبا بالنظر الى ذلك الشيء الموصوف به لكن بالنظر الى الصفة ممكن لان حصول شيء لشيء
لا يتصور ان يكون واجبا بالنظر الى ما بحسبهما لانه اذا كان واجبا بالذات بالنظر
الى الاخر يجب ذاته يكون الاخر منشأ اللزوم فيلزم على تقدير كون الحصول واجبا بهما
ان يكون الوجوب معللا بهما فيلزم توارد العلل على المعلول الواحد ولا يتوهم ان اللزوم
ونقاء الشيء معلل لان حصوله وعدم حصوله بالنسبة الى نفس الحصول مع قطع النظر
على المنتسبين على السوية فلا بد في الاتصاف من علة اخرى هي احد المنتسبين او غيره
واعترض عليه بان فيهما كلاما اما في السؤال فلما عرفت جوابه بالنقض والحل انفا بما ذكرنا

وأما في الجواب فلانه اراد بالوجوب بالنظر الى الموصوف الاستلزام مختارا انه واجب
بالنظر الى كل واحد منهما ولا يلزم من ذلك العلية فضلا عن توارد العلتين وان اراد به العلية
فالقائل لا يسلم ذلك لان العلية فرع الامكان والاتصاف المذكور ليس ممكنا عنده وان اراد به
معنى اخر فلا بد من بيانه ليبين حاله فما ذكره اشتباه وغرب فلان ما ذكره انما من النقض
والحل على زعمه انما هو على ما ذكرته من جواب السؤال الذي مورده كون الاتصاف بالوجود
واجبا فلا يحتاج الى العلة فالنقض والحل المذكوران يتوجهان للسؤال الذي ذكره هذا الفاضل لا نحو
عنه ثم انك قد عرفت انفا سقوط ما اورده على الجواب فان الاستلزام انما يتحقق بعلية
الذات للاتصاف او بعلية الاتصاف للذات او بكون كليهما معلولي علة واحدة والامران باطلان
فتعين الاول او يحتاج الواجب الى عدم نفسه قيل في الحواشي لان عروض الوجود
للماهيات مستند الى الواجب لانه الموجد ابتداء او بواسطة فانتفاء العروض يكون بانتفاء
علته ومنتهى الى انتفاء الواجب هذا الوجه فهو مزيف اذ لو سلم ان علة عروض الوجود
للماهيات هو الواجب لكنه يجوز ان يكون علة كونها بحيث لا يكون الامر ومنه في الماهيات
التي تصلح معروضات لما فيكون انتفاء العروض في الوجود الواجبي لانتفاء الماهية التي
تمكن عروضه لما واعترض عليه بان معنى كلام الشارح انه لو كان لعروض الوجود للواجب علة
لكان العلة هو الواجب لا غير فلو كان عدم عروض الوجود له تعالى بواسطة عدم علة العروض
وعلة العروض هو الواجب لا غير يحتاج الواجب الى عدم نفسه هذا معنى كلام الشارح وهو
صريح في ذلك لا ما حسبه لوضوحه وزيفه حمل كلام الشارح على ما ذكره في غاية البعد
لانه قال علة عروض الوجود هو الواجب فظ هذه العبارة ان علة عروض الوجود مطلقا
هو الواجب لا علة عروض الوجود له وكيف يحمل على ذلك والكلام على تقدير الوجود الواجبي
ومن البين انه ح لا يكون هناك عروض فلا يكون الواجب علة لعروض الوجود له على هذا التقدير
حتى يحتاج الواجب الى عدم نفسه فما ذكره اقرب مما يحمل عليه لفظا ومعنى وذات
الواجب فرد خاص من افراد الوجود المطلق قيل حمل الواجب على فرد الوجوب المطلق بعيد
اذ لا يمكن ان يقال كونه واجبا بالذات وليس كذلك لا يحتاج الممكن في ان يصير موجودا الى
فرد من الوجود كما قال في اوائل الحواشي حاصل الواجب بالذات لا يحتاج الى ذلك
في تعقل فرد من الوجود فلا فائدة في حمله تعالى فردا لذلك المفهوم وكيف يكون فردا منه

وقد ذهب الشيخ الفارابي الى ان الوجود امر عقلي لا فرد له في الخارج كما نقله الشارح عنهما
في مباحث الوجود وقلت عليه في تحرير الحواشي انما يلزم ذلك لو كان وجوبه بمجرد كونه
فردا من الوجود المطلق اما لو كان وجوبه بكونه فردا منه قائما بذاته لا يلزم ذلك اذ ليس جميع افراده
كذلك ثم ان كون الشيء امرا عقليا لا ينافي ان يصدق على الموجود الخارجي اذ الكلي يصدق بحسب الذهن
بل المعتبر في المعقول الثاني ان لا يجوز صدقه صدقا خارجيا فانه ما يعرض المعقول الاول
بحسب وجوده في الذهن والمراد بالعارض ههنا الخارج المحمول كما يظهر من تقسيم الكلي بالنسبة الى افراده
الى عوارض الماهية من حيث هي وعوارضها بحسب الوجود الخارجي وعوارضها بحسب الوجود الذهني
التي هي المعقولات الثانية واعترض عليه بان هذا الكلام خارج عن قانون التوجيه لان المحشي ادعى لزوم
التالي للمقدم وقد حكم ثم ليس ان كون الشيء موجودا كما لا يقتضي
كونه موجودا كذلك كونه قائما بذاته لا يقتضي ذلك نعم ان يلزم من كونه موجودا قائما بذاته ان يكون
موجودا بالذات ثم لا وجود للعام في الخارج الا في ضمن الافراد فاذا كان فرد منه موجود
في الخارج وهو بعينه لا محالة يكون موجودا فيه ولا يكون وجود العام في الخارج الا هكذا
وما يكون كذلك لا يكون عقليا فان العقلي ما يقابله الخارجي واما ان الصدق بحسب الذهن
فان اراد انه يعتبر المعاني في الذهن فهو في جميع الصور كذلك كما حقق وان اراد ان البعض
لا يصدق خارجيا حتى لا يصدق مثلا زيد ممكن وكذا زيد شيء فيلزم ان يصدق بعضها خارجية
فلا يكون زيد ممكنا في الخارج فيكون واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب واذا لم يكن شيئا
في الخارج كان له مساواة ولا يقول به احد من له ادنى مسكة فقد ادعى المحشي ان الواجب
ليس فردا من الوجود المطلق واستدل عليه بانه لا يمكن ان يقال كونه واجبا بالذات بواسطة كونه
فردا من الوجود المطلق والا لكان كل فرد منه واجبا بالذات ولا يخفى ان هذا الدليل انما
يلزم على هذا التقدير ان يكون كونه واجبا بمجرد كونه فردا من الوجود المطلق ولا يلزم ذلك
لجواز ان يكون كونه واجبا بواسطة كونه فردا قائما بذاته فلا يلزم ما ذكره اصلا فظهر ان ما ذكره
خارج عن قانون التوجيه بطرد ذلك لان حدوثه ان كان
بواسطة كونه موجودا لزم ان يكون كل موجود حتى الواجب كذلك فرد عليه انه انما يلزم
ذلك لو كان حدوثه بمجرد كونه موجودا واما اذا كان بكونه موجودا ممكنا واثر الفاعل المختار
وغير ذلك من الخصوصيات فلا يلزم ذلك فيقال ان ذلك خارج عن قانون التوجيه لان المعلل

ادعى لزوم التالي للمقدم والمورد حكم بعدم لزومه للمقدم اخر دليل سيره المعقول كما سئل
عن بعض الظرفاء لم يرفع الديك عند الصباح احدى رجليه فاجاب انه لو رفع كلتيهما سقط
اما لو لم يرفع شيئا منهما فلا يلزم فعلى ما ذكره المحشي يكون هذا الكلام خارجا عن قانون التوجيه
يعني ما ذكره من ان المحشي ادعى لزوم السقوط للمقدم والمورد حكم بعدم لزومه للمقدم اخر لا يقتضي
ان وجود العالم بذاته من حيث انه قائم به الوجود قيام الشيء بنفسه كما ان الصورة المجردة اذا قامت
بغيرها كان علما وصار بها ذلك الغير عالما واذا قامت بنفسها كانت عالما بنفسه وعالما
وان الامر الذي معه الاثر المسمى بالقدرة اذا كانت بغيرها كانت قدرة له فصار الغير بها قادرا
واذا قامت بنفسها كان قدرة وقادرا وكذا الحال في الارادة التي هي مخصصة لاثر القدرة
باحد الطرفين فالوجود في هذا الحكم شريك لسائر صفاته تعالى فانها عين ذاته على الوجه الذي
اشرنا اليه حتى قال في كتاب البهجة والسعادة وان قامت الصور المحسوسة بذاتها كانت حاسة
ومحسوسة وقال صاحب الاشراق لو فرضنا الطعم قائما بنفسه كان طعما لنفسه قال الشيخ
في التعليقات لو كانت الحرارة مجردة كانت تسمى فاعلا بذاتها ولما كانت الة الشيء الاخر سمي النار
وهي فاعلة بقوتها فان النار فاعلة بها اعني الحرارة التي هي قوتها وقد سبق منا تفصيل هذا
ولما كان فيه نوع غموض فلا بأس ان نزيده تفصيلا فنقول اذا صدر عن العلة الموجبة اثر
صح للعقل انتزاع الوجود عنه وبهذا الاعتبار يطلق عليه الوجود فمبدأ صحة هذا الانتزاع
هو نفسه بالفاعل لا ذاته بذاته اذ لو كان بذاته كذلك كان واجبا فلم يصح تأثير الفاعل
فيه فان الواجب بذاته مبدأ لصحة انتزاع الوجود منه وهذا معنى كون وجود الواجب عينه
كما ان معنى وجود الممكن زائدا انه ليس لغيره بصحة انتزاع المعنى منه لا ان هذا المفهوم الاعتباري
عين ذاته تعالى عن ذلك فالمراد من الوجود هو مبدأ انتزاع هذا المعنى ولهذا قال الشيخ
في بعض تعليقاته انه من قبيل التعبير عن الملزوم باللازم هكذا ثم لا يخفى عليك ان العوارض الذهنية
مسلوبة عن الماهية بحسب وجودها الخارجي كما ان العوارض الخارجية مسلوبة عنها بحسب وجودها الذهني
فاذا كان الممكن ونظائره من العوارض الذهنية كما تقرر عندهم كانت مسلوبة عن الماهية
بحسب الوجود الخارجي فيكون قولك زيد ممكن في الخارج قضية مبنية على ان يكون قولك
في الخارج ظرفا للممكن فيكون معناه ممكن الوجود الخارجي ويكون ظرف النسبة هو الذهن لا الخارج
كما حققه الاستاذ قدس سره في بطاره فاذا اخذت القضية خارجية كذبت وصدق نقيضها وليس ذلك

انقلاب اصلا لان الانقلاب هو ان يكون الشيء تارة ممكنا بحسب نفس الامر واخرى غير
بحسبها ولا يلزم من صدق السالبة الخارجية كونه غير ممكن في نفس الامر لانه ممكن بحسب الوجود
الذهني فيكون ممكنا في نفس الامر فان نفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه
كما عرفت فلا يلزم من صدق السالبة الخارجية كذب الموجبة الذهنية فلا يلزم صدق السلب
مطلقا انما كان يلزم لو صدق السلب المفهوم
اذا كان من المعقولات كما صرح به المص وغيره يكون حكمه كذلك فيصدق زيد معدوم في الخارج
على ان يكون في الخارج قيدا للمحمول وكذب على انه قيد للنسبة كما حققه الاستاد قدس سره
في زيد موجود في الخارج وذلك لا ينكره من له ادنى مسكة والوجود الخارجي هو
الذي يدعى انه عين ذات الواجب قبل ان اراد بالوجود الخاص مفهوم الوجود المطلق مع قيد
او بشرط فذلك وان اراد انه فرد الوجوب المطلق فهو ح
ما هو الغرض من الحكم بان نفس الوجود اذ الغرض الداعي الى هذا الحكم ان يكون الواجب
موجودا بالذات مستغنيا عن علة الوجود فافراد الوجود ليس كذلك بل الحق انها معدومة
كما مرت الاشارة اليه وان اراد به غيرها مما يسميه بالوجود بمجرد اصطلاح ولا يلزم من ذلك
ان يكون موجودا بالذات ومستغنيا عن علة الوجود بالمعنى المعلول من الوجود والحق
في ذلك ما سبق من انه موجود بلا ماهية وذلك لا يقتضي ان يكون موجودا بالذات او مستغنيا
عن علة الوجود قد عرفت ان المختار في شق الترديد هو الثاني فانه عنده
وجود خاص قائم بذاته فيكون موجودا بذاته لا بوجود يعرضه كما مر فيحصل الغرض
المذكور ولا نم ان افراد الوجود باسرها معدومة بل هو اول المسئلة واما ما اختاره
فقد عرفت انه ليس بمستقيم اذ لو اراد انه عين هذا المفهوم فظاهر البطلان وان اراد انه
فرد من هذا المفهوم فيكون مما كان مما يصدق عليه هذا المفهوم وهذا المفهوم الذي هو عارض لم
يحصل الغرض المذكور فان جميع الموجودات كذلك ولا يصح نفي الماهية عنه تعالى فان الامر
الذي يصدق عليه هذا المفهوم مغاير له قطعا واما على ما ذكرنا فذلك الامر بذاته موجود لا بوجود
عارض وكونه موجودا عبارة عن حقيقة ذاته فانه في ذاته وجود قائم بذاته وكونه موجودا
عن ذلك بخلاف غيره فانه امر يعرض له الوجود والطبيعة النوعية لا يختلف لوازمها
بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر فيه بحث اذ قد يجب لفرد من افراد النوع لخصوصه

لا لماهيته النوعية ومثل هذا لا يجب للفرد الآخر من ذلك النوع هذا غير متجه
لان المدعى انه يجب لكل فرد من النوع من لوازم الماهية ما يجب للآخر فان قوله منها اما راجع
الى لوازم الطبيعة والمراد بكل فرد كل فرد من الطبيعة واما راجع الى الطبيعة والمراد ما يجب
للآخر ما يجب له من تلك اللوازم بقرينة المقام كما لا يخفى لتقدمه وانما الاولى
كتقدم الجزء الاخير من المركب فان الجزء الاخير من المركب متقدم عليه بالطبع كسائر الاجزاء
وقد مر ان التقدم بالطبع مرجعه الى اعتبار الوجود ومتقدم انما اذا اعتبر المركب بذاته
في الاعتبار الذهني مجردا عما هو خارج عنه فانه بهذا الاعتبار وان كان عاريا عن الوجود
والعدم لكنه ليس عاريا عن الاجزاء فيكون الجزء متقدما عليه بهذا الاعتبار ولعل هذا
مراد من قال ان الجزء المتقدم على الكل بحسب الذات مع قطع النظر عن الوجود ولما كان هذا
التقدم مختصا بالاعتبار الذهني المقابل لنفس الامر لم يكن متقدما في نفس الامر ولا يصلح ان
يتقدم العلة الموجبة للشيء عليه في نفس الامر فان تقدمها عليه لابد ان يكون في نفس الامر
كما ان تأثير العلة فيه فالعلة الموجبة في نفس الامر على معلولها تتقدم بالعلية وتتقدم بالطبع باعتبار كما
في بحث التقدم وكلاهما بحسب الوجود كما عرفت واذا عرفت ذلك ظهر ان الاعتراض الذي ذكره
الشارح بقوله واعترض على دليل الحكماء غير وارد عليهم لانا نم ان الجزء متقدم على الكل
المركب باعتبار ذاته مع قطع النظر عن الوجود فان التقدم كما سبق يرجع الى الرجحان في
التقدم من الوجود والشرف والرتبة فاذا قطع النظر عن تلك الاعتبارات لم يبق التقدم
ثم اذا اعترف بان هذا التقدم ليس تقدما بحسب نفس الامر فيكون الحكم بتقدمه بهذا الاعتبار كما ذكرنا
لا عبرة به على انك تعلم ان الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود ليست الا هي ليست
بهذا الاعتبار متأخرا عن شيء ولا متقدما عليه فان العقل ما لم يلاحظ كون الشيء
موجودا امتنع ان يلاحظ كونه مبدأ للوجود قيل هذه العبارة ليست على ما ينبغي والظاهر انه اراد
ان الشيء ما لم يكن موجودا امتنع ان يكون مبدأ الوجود مراده ان التصديق بكونه
مبدأ للوجود لا ينفك عن التصديق بسبق وجوده واما ما حمله عليه فلا يكاد ينطبق على العبارة
ثم قيل معنى كلام المص ان الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول ان الماهية من حيث هي المأخوذة
انها مجردة عن جميع ما هو خارج عنها فلا يعقل ان توجد شيئا في نفس الامر وذلك الماهية المأخوذة
بهذا الوجه امر اعتباري غير واقع في نفس الامر كما مر غير مرة فوجود الشيء في نفس الامر لابد ان

وان خفا فيها وان يكون النقض بالقابل ظاهر البطلان لان قبول الماهية للوجود ليس في نفس الامر
بل هو واقع في الاعتبار الذهني كما علمت في الحواشي السالفة فيجوز ان يكون القبول فقط
في الاعتبار الذهني دون نفس الامر والحاصل ان قبول الوجود في الاعتبار الذهني والايجاد
في نفس الامر ولذلك جاز ان تكون الماهية من حيث هي بالتفسير المذكور قابلة للوجود ولا يجوز
ان تكون موجدة   كما ان المقبول هو الوجود كذلك المفعول وهو الوجود امر اعتباري
فلعل تاثير الامر الاعتباري في الوجود ايضا لانه امر اعتباري وما ذكره من ان قبول الوجود
امر اعتباري ان اراد انه من الاعتبارات الكاذبة فليس كذلك كيف وقد صرح القوم بكلامه
ظاهر من ان يكون امرا مسلما وان اراد انه من الاعتبارات المطابقة لنفس الامر
لكنه ليس امرا موجودا في الخارج فالايجاد ايضا كذلك فلا يظهر الفرق بين القابل والفاعل
بما ذكره بل منشأ الفرق ان قبول الماهية للوجود يجب وجودها في الذهن لا الخارج والايجاد
يجب وجودها في الخارج بناء على ان البديهة تحكم بان الايجاد فرع الوجود وقبول الوجود
ليس فرع الوجود   لكون الصفة ايضا امرا عقليا قد عرفت بما حققناه ذلك
ان الوجود بمعنى الموجود عين الماهية الخارجية وزائد عليها عارض لها في الاعتبار الذهني
فجاز ان تسمى عقليا باعتبار زيادته على الماهية وعروضه في العقل وان يسمى خارجيا
باعتبار انه عين الماهية في الخارج وهذا هو المراد بالصفة الخارجية وتسميته صفة لانه عرض عام
للماهية المعروضة ولا خفاء في ان قابل مفهوم الموجود الذي هو عين الامر الخارجي يجب ان يكون
في نفس الامر ولا يجوز ان يكون امرا اعتباريا كالماهية من حيث هي بالتفسير المذكور
ما ذكره هاهنا في القابل بان قابل الوجود بمعنى الموجود عين الماهية الخارجية وزائد عليها عارض
لها في الاعتبار الذهني ولا خفاء في ان قابل مفهوم الوجود الذهني الذي هو عين الامر
الخارجي يجب ان يكون موجودا في نفس الامر ولا يجوز ان يكون اعتباريا كالماهية من حيث هي
ثم من البين ان القابل والفاعل كليهما موجود بالوجود العارض ومتحدان مع الموجود بما الفرق
حكم العقل بتقدم الفاعل في الوجود على الوجود الذي هو اثره وعدم تقدم القابل عليه بالوجود
كما سبق   وهو غير موجه اه ذكرت في الحواشي ان هذا غير متوجه لان الناقض مدعي
وحاصل الجواب منع جريان الدليل في صورة النقض لجواز ان يكون القابلية غير مشروطة بالوجود
الخارجي والمطابقة للواقع ليس مراد الناقض بل غرضه اثبات جريان الدليل في صورة النقض

ولا يخفى ان قوله والحاصل اه صريح فيما وجهه به صاحب المحاكمات فان محصله منع جريان
الدليل في صورة النقض لجواز الفرق بين القابلية والفاعلية الا انه بالغ في الشدة ثم
تحقيق الفرق هذا لكن لا ارتباط له بما سبق من ان كلام الناقض مبني على التصور
ثم في الخارج ثم نقل فيها الوجود بل الظاهر انه مبني على خلافه لانه انما يتجه النقض اذا كان
قبول الوجود غير مشروط به اذ لو كان مشروطا به لكان الفاعل والقابل متساويين في الحكم
وهو اشتراط الوجود فلم يتصور النقض لان النقض هو اجراء الدليل مع تخلف الحكم ولعل مراده
ان كلامه مبني على التصور انه يلزم من كون الماهية قابلة للوجود ان يكون للماهية ثبوت في الخارج
قبله كما يلزم من كونها علة له وذلك التصور فاسد لما ذكرنا واعترض عليه بانه بعد ما اجرى
الناقض دليل المعارض في صورة النقض بناء على جواز ان يكون بين الصورتين فرق لا يمنعه
النقض في الصورة اذ للمعلل ان يمنع جريان الدليل فيها بناء على جواز ان يكون بين الصورتين
فرق بل عليه ان يبين الفرق بينهما بوجه يبين عدم جريان الدليل في صورة النقض حتى يسمع منه
ان الدليل ليس جاريا فيها وما حسبه من ان النقض انما يتجه اذا كان قبول الوجود غير مشروط
بالوجود فليس كذلك اذ لو كان كذلك لما جرى دليل المعلل في صورة النقض اذ يجري دليله
انه لو كانت الماهية من حيث هي مؤثرة في وجودها لكانت علة فاعلية لها وهي متقدمة بالوجود
على معلولها فيلزم ان يكون للماهية قبل وجودها وجود ولكن الماهية من حيث هي قابلة للوجود كما قرره
الناقض بقوله وقابلية للماهية من حيث هي   المنع المذكور في الحقيقة هو منع الملازمة التي
ادعاها الناقض بين بطلان كونها من حيث هي فاعلة وبطلان كونها علة قابلة وتحريره على ما ذكره
المعترض في تحرير الدليل انه منع للمقدمة القائلة بان العلة الفاعلية متقدمة بالوجود على معلولها
ويكفي في سنده جواز الفرق بينها وبين العلة القابلية وليس الامر كما حسبه من انه منع
جريان الدليل بعد اثبات جريانه بل هو منع لمقدمات اجراء الدليل كما لا يخفى وقوله عليه ان يبين
الفرق بينهما خلاف قانون البحث اذ هو في جواب النقض مانع وليس على المانع بيان الفرق
كما لا يشتبه على من يعرف اداب البحث وما حسبه من ان النقض انما يتجه اذا كان قبول الوجود ليس مشروطا
بالوجود غير مسلم لان مراد النقض على ان الدليل جار في القابل مع تخلف المدلول عنه وهو التقدم
بالوجود فلو تصور الناقض ان قابل الوجود متقدم بالوجود على المقبول كيف يدعي ان مقتضى الدليل
وهو التقدم بالوجود متخلف عن الدليل في القابل وهذا مما لا سترة فيه فتامل   لما كان

قابليتها للوجود فى قيل لو كان التاثير في الوجود عبارة عن تحصيل الفاعل الوجود في الماهية
كما تحصيل الصباغ السواد في الثوب حتما من عبارة الشرح لصح ان يقال ان
قابلية الماهية للوجود تجب بالفعل كذلك فاعلها له وليس كذلك كما عرفت من ان
بالمعنى المصدري ليس عارضا للماهية لا في نفس الامر ولا في الاعتبار الذهني والوجود بمعنى الموجود
عارض لها في الاعتبار الذهني المقابل لما في نفس الامر لا في نفس الامر ولا شك ان اثره
واقع فيها بل التاثير في الوجود عبارة عن تحصيل الفاعل الموجود في نفس الامر والموجود فيها
عن الماهية فهو من حيث انه واقع في نفس الامر اثره فصح ان يقال اثر الفاعل هو الوجود
بمعنى الموجود وصح ان يقال اثره هو الماهية ولم يصح ان يقال اثره تحصيل الوجود في الماهية ثم لو كان
فاعليته للوجود الخارجي بحسب وجوده العقلي ينقل الكلام الى الوجود العقلي ويلزم ان يكون
له قبل هذا الوجود وجود اخر منه لا يقال لو كان القبول بحسب الوجود العقلي يلزم ايضا
لانا نقول قبول الوجود في الاعتبار الذهني لا في نفس الامر وذلك لا يتوقف على وجود
القابل لان ثبوت شيء لاخر في نفس الامر يتوقف على ثبوت المثبت له لا ثبوته في الاعتبار العقلي
كما حققناه في الحواشي السالفة بخلاف الفاعلية في نفس الامر ما ذكره من ان الوجود
بالمعنى المصدري ليس عارضا للماهية اصلا حتى في الاعتبار الذهني ينافي صريح كلام المص حيث قال
وقيامه بالماهية من حيث هي وبالجملة فهو غير مرضي وما ذكره في بيانه قد مر ما فيه غير مرة ثم لا نم انه لو كان
الفاعل تحصيل الوجود في الماهية يصح ان يقال كما ان قابلية الماهية للوجود تجب بالفعل كذلك فاعلها
اليه بحسبه اذ من الجائز ان يكون حصول الوجود في الماهية عين وجودها فلا يكون منهما بحسب الاعتبار
العقلي فانه تارة يلاحظها بدون الوجود وتارة ملحوظة به ولا يجوز ذلك في فاعلية الوجود اذ البديهة
تحكم بان وجود العلة الفاعلية متقدم على وجود المعلول ثم قوله فهو من حيث انه واقع في نفس الامر
ان رجع الى انه هو الواقع في نفس الامر وهو بعينه الوجود فصح ان يقال اثره الوجود بناء
على انا اذا قلنا اثر الفاعل هو الماهية من حيث انه موجود فان اردنا به ان اثره نفس الماهية من حيث
بدون اعتبار امر زائد فهذا القائل لا يسوغ على انه يكون اثره الماهية من حيث هي لان
واقع في نفس الامر بخصوص هذا العقد فلا يكون لتقييد من حيث انه واقع في نفس الامر فائدة
بل يكون لغوا على ان كان انه اراد به انها من الحيثية المخصوصة اثر الفاعل فلا يكون نفس الذات اثرا له
بل اتصافه بتلك الحيثية ذلك انك اذا قلت ان اثر الصباغ الثوب الاسود من حيث انه اسود

كان ماله الى ان اثره سواده واذا قلت اثر النار الحطب من حيث انه محترق كان مرجعه الى ان اثره
احتراقه فقد وقع احترازا عما هرب عنه اولا من ان اثره هو الوجود ثم ما ذكره اخرا من ان
قبول الوجود في الاعتبار الذهني ينافي ما ذكره اولا من ان الوجود بالمعنى المصدري لا عروض له
اصلا لا في نفس الامر ولا في الاعتبار الذهني لان وجود المعلول هو المعنى المصدري في ان الوجود
بمعنى الموجود فانه عين الماهية كما قرره فلا يكون منهما نسبة القبول كان ماهية الاربعة
فاعلة لزوجيتها قيل هذا الكلام من الشارح مناف لما قرره انفا من ان زوجية الاربعة ليست معللة
بعلة واعلم ان ماهية الاربعة بشرط احد الوجودين علة للزوجية لا من حيث هي مجردة عن جميع
ما هو خارج عنها فانها لو اخذت بهذا الوجه لم يكن زوجا في هذه المرتبة كما تعود من ان الماهية
من حيث هي ليست الا هي ولا متحققة في نفس الامر فكيف يكون علة لشيء منها فلا يصح ذلك سندا
لان يكون الماهية من حيث هي بالمعنى المذكور علة لوجودها اولى لا نم المنافاة فان ما سبق
هو ما اختاره وذهب اليه وما ذكره في سند الخصم مبني على مذهب الخصم ومقبول من طرف المص
كما يفصح عنه تقديره بقوله للمص ان يقول ثم لا نم انه ليس في كلام الشارح ما يشعر بان الاربعة
بدون الوجود مطلقا علة للزوجية بل ذكر ان الاربعة علة فاعلة لزوجيتها بدون الوجود
الخارجي لا بدون الوجود الذهني بل كلامه يشعر باشتراط الوجود الذهني على تقدير انتفاء
الوجود الخارجي لان مراده انه كما ان ماهية الاربعة علة فاعلة لزوجيتها في الوجود الذهني
ولا تعدم لما يجب الوجود الخارجي بل في الوجود الذهني فلتكن ماهية الواجب بالنسبة الى وجودها
كذلك علة فاعلة لها ولو لم يعدها علة في الوجود العقلي فظهر صلاحيته للسند
كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول قيل في الحواشي لا محذور في الرجوع الى الجواب الاول
فانه لم يدع انه جواب اخر واعترض عليه بان الجواب الاول جواب عن النقض التفصيلي بانه منع
المقدمة الممنوعة وهذا الجواب كما صرح به جواب عن النقض الاجمالي وبيان عدم جريان الدليل
في صورة النقض فكيف لا يكون جوابا اخر اولا علمنا لا نم ان المراد بالجواب الاول ما ذكره جواب
النقض التفصيلي بل الظاهر ان المراد ما ذكر اولا في جواب النقض الاجمالي وهو ان قبول الوجود
ليس بحسب وجود الماهية في الخارج بخلاف قبول الصفات الموجودة في الخارج فان قبول الماهية اياها
بحسب وجودها في الخارج فتقدم الماهية عليها في الوجود الخارجي وذلك لان المتبادر ان يكون
الجواب الاول والثاني كلاهما جوابا عن شيء واحد اذ لو كان احدهما عن سؤال بالنقض التفصيلي

والاخر جوابا عن سؤال اخر عليها وجهه لم يعلم في المتعارف ان احدهما جواب اول
والاخر جواب ثان وانكار ذلك نوع مكابرة وليس يسلمنا ان الاول جواب عن النقض
التفصيلي وهذا جواب عن النقض الاجمالي فلا محذور في رجوع احدهما الى الاخر لجواز ان يكون
جواب واحد منعا للمقدمة الممنوعة ومثبتا لعدم جريان الدليل في مادة النقض بيان
العرق ولانا نقول معنى تقدم العلة قلت عليه هذا خبط فان الكلام في علة الاتصاف
بالوجود الخارجي فاذا كان الماهية باعتبار وجودها في العقل علة فاعلية له يلزم ان يكون موجودة
قبل اتصافها بالوجود الخارجي وكان وجودها العقلي متقدما على نفس الاتصاف فاذا فرض كون
مهية الواجب المعلولة علة لاتصافها بالوجود الخارجي كان الوجود العقلي لتلك المهية متقدما
على نفس الاتصاف فلزم ان يتقدم وجود عاقل على الواجب لماهيته وليس ما ذكرنا من قبيل تقدم
العلة بحسب الوجود العقلي على نفس المعلول الذي هو الاتصاف بالوجود الخارجي واعترض عليهما بان
كلامهما على ان يكون علة اتصاف المهية بالوجود الخارجي في العقل علة لكونها موجودة في الخارج
وهو غير لازم اذ لو كان كذلك لكان العقل الذي يكون اتصاف المهية بالوجود الخارجي فيه وجود المهية
ووجود وجودها مساوقا علة لكل موجود في الخارج ولاحتياج الشيء الى ان يوجد في عقل اولا
ويعرض له الوجود الخارجي هناك حتى يوجد في الخارج ومن البين انه ليس كذلك وانت قد عرفت
ان عروض الوجود للمهية في الاعتبار الذهني المطابق لما في نفس الامر اذ لو كان فيها للزم ان يكون
لما قبل الوجود وجود اخر فلو كان ذلك علة لكونها في الخارج لزم ان يكون الامر الواقع في الخارج
موقوفا على امر اعتباري محض غير واقع في نفس الامر متقبل علة موجودية المهية ما يستند اليه
الوجود حيث وقع في الخارج لا حيث عرض في العقل للمهية   لا يخفى على من له ادنى مسكة
ان ما ذكره لا يرتبط بما قبله فضلا عن ان يكون ايرادا عليه ومن البين الذي لا يعتريه ريبة انه
اذا كان المهية بحسب وجودها في العقل علة فاعلية لاتصافها بالوجود الخارجي يلزم تقدمها بحسب
الوجود العقلي على نفسها بحسب الوجود الخارجي وهي بحسب الوجود العقلي موقوفة على عقل عاقل اذ لو لم يكن
عقل لم يتحقق المهية بحسب الوجود العقلي وذلك ظاهر جدا ولا يرتبط به تلك الكلمات المشوشة كما لا يخفى
فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه لم يكن موجودا قيل هذا مبني على ما يتوهم من ان الموجود
ما له الوجود بالفعل وقد مر غير مرة انه ليس كذلك اذ لا يلزم من صدق المشتق على شيء ثبوت مبدا
الاشتقاق له كما علمه في تحرير الحواشي ان هذا مبني على اصطلاح الخاص وهو ان الموجود ما له بالفعل

ليس الوجود وكما ان الاعمى بالفعل ليس متصفا بالعمى بالفعل وهو خلاف العرف العام
والخاص فان الناس كلهم يطلقون ان السماء متصف بالوجود والفوقية بالفعل بل لو قيل السماء
متصف بالفوقية بالقوة لنسبه اهل العرف الى المكابرة وكان الشارح اشار بقوله
ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه الى ما هو اعم من الانضمام الخارجي الذي هو حلول الوصف
في المحل بحسب الخارج والانضمام العقلي الذي هو بحسب نفس الامر دون الخارج ومرجعه
صحة انتزاع الوصف من الموصوف واعترض عليه اما اولا فان قوله هذا مبني على اصطلاح
الخاص غير مسلم اذ لا اصطلاح في ذلك اصلا بل انما دل الدليل على ان ليس للوجود عروض
للمهية كما حكم المحشي بانه ليس عارضا لها بالفعل وليس ذلك خلاف العرف لان اهله يحكمون ان السماء
موجود مثلا لا بان الوجود عارض للسماء نعم يحكم بذلك من لم يتمهر منهم ويحسب ان الوجود يقوم به
كما ان الاسود يقوم به السواد وبعد قيام الدليل على امتناع العروض لا اعتداد بهذا الحسبان
واما ثانيا فلان تعميم الوصف بحيث يدخل فيه صحة الانتزاع مع انه دعوى بلا مستند مخالف لكلامهم
فانهم قسموا العارض الى الاعراض ولو دخل فيه مثل الوجود والعمى لما انحصر التقسيم المذكور وايضا
حكموا بان عروض شيء لاخر فرع لثبوت المعروض ولو دخل صحة انتزاع الوجود فيه لما صح الحكم
المذكور فان امكان الوجود كاف في صحة الانتزاع على ان الدعوى هي ان الوجود ليس منضما
الى المهية في نفس الامر ولم لا يسلم انه امر عقلي انتزاعي لا ينضم الى المهية فتخصيص هذه الدعوى وتسميه
صحة الانتزاع بالانضمام ليس فيها فائدة ثم ان اراد بانتزاع الوجود المعنى المصدري عن المهية الموجودة
ان العقل يحكم بانها شيء قام به الوجود فانه كاذب قطعا لما مر غير مرة انها ليس قائما بها لا في نفس الامر
ولا في الاعتبار العقلي وان اراد به ان الوجود يجده العقل عارضا لها في نفس الاعتبار العقلي
فذلك هو الوجود بمعنى الموجود لا المعنى الذي فيه الكلام كما مر مرارا وان اراد به معنى اخر فلا بد
من بيانه لننظر حاله   بعد التنبيه على كون المعنى المصدري الكلام غير موجه لان ما ذكره
منع كما لا يخفى لا انه دلالة الدليل على عدم عروض الوجود للمهية بل هو اول المسئلة كيف وقد صرح المصنف
بخلافه حيث قال وقيامه بالمهية من حيث هي ولا يصح حمله على القيام الاعتباري الكاذب المخالف
لنفس الامر كما حسبه اذ لو كان كذلك لكان القيام له بالمهية ولم يصح هذه العلة مثلا لا يصح ان يقال
قام السواد بالمجردات كذا وكذا ابدا على انه يمكن للعقل ان يعرضه عارضا لها وحكمهم بان عروض شيء
لاخر فرع وجوده على اطلاقه غير مسلم كيف والقائلون بذلك يقولون بالوجود انه عارض على وجود

الممكن وبان الامكان متقدم على الوجود بمراتب وهو تناقض صريح وامكان الوجود كاف
في صحة انتزاع الوجود بالامكان لا في صحة انتزاع الوجود بالفعل وصحة الانتزاع متوقف على ثبوت
الوصف له في نفس الامر سواء كان ثابتا في الخارج او لم يكن والمراد بالانضمام هو الانضمام بحسب
نفس الامر سواء كان بحسب الوجود الخارجي كما في الاعراض الموجودة في الخارج او بحسب نفس الامر
المقابل للخارج كالامور الاعتبارية التي الموصوف بها بحسب نفس الامر كالوجود وغيره ومن البين
ان كونه اعتباريا انتزاعيا ينافي ثبوته للموصوف وانضمامه اليه بحسب الخارج اي بحسب وجود المنضم
والمنضم اليه كليهما في نفس الامر دون الخارج ومثل السواد منضم الى موصوفه بحسب نفس الامر
باعتبار وجود العارض في القسم المقابل للخارج ووجود المعروض في الخارج ويصدق على جميعها
الانضمام بحسب نفس الامر فظهر سقوط ما ذكره من انه لما سلم انه امر عقلي انتزاعي فيثبت ما ادعاه
من عدم العروض وكذا ما زعمه من الحكم بان الموجود شيء قام به الوجود كاذب فانه انما يكون
كاذبا لو كان المراد القيام بحسب الوجود في الخارج اما اذا اريد به القيام بحسب نفس الامر فلا نسلم
انه كاذب ولا نسلم ان ثبوت الشيء لاخر بمعنى اتصافه بحسب نفس الامر مترتب على وجوده بل هو
لوجوده كيف ونفس الوجود والصفات السابقة عليه كلها صفات للماهية بحسب نفس الامر مع عدم
تاخرها في ثبوت الماهيات على وجودها ولا نسلم ان الوجود الذي يحدها العقل عارضا للماهية بحسب
الاعتبار العقلي هو بمعنى الموجود بل العقل يحد الوجود بالمعنى المصدري عارضا لها بمعنى كونه خارجا
محمولا وكلا الحكمين مطابق لنفس الامر لا اعتباري كاذب كما توهمه قوله فان الوجود بمعنى التحقق
قيل لا يلزم من كون الوجود بمعنى التحقق ان يكون امرا يكون به الشيء متحققا ويصدق عليه انه
يصير الشيء متحققا   المراد بالتحقق كونه متحققا كما صرح به الشارح حيث قال فان الوجود والتحقق
وكون الشيء متحققا وكون الشيء موجودا عبارات والمعنى واحد واذا كان الوجود نفس كونه متحققا
لا يكون امرا يصير الشيء به متحققا وتحقيق المقام ان الاعراض الموجودة في الخارج كالسواد مثلا
امر مغاير للاسود به يتحقق الاسود وليس الحال في الوجود كذلك بل هو نفس الموجودية
فليس هناك امر يصير مبدا للموجودية كما في السواد وغيره من الاعراض الموجودة في الخارج
ولا نسلم ان القوم حصروا العارض مطلقا في الصور والاعراض بل انما حصروا العارض بحسب الوجود
الخارجي على ان الشيخ اطلق في التعليقات العرض على الوجود كما نقل في الحواشي
عن لزوم ما ذكرت في الحواشي انه انما يلزم ذلك ان لو كان معنى كون هذه الاشياء عين الواجب

ان كلا منها عين حقيقته وكيف يتاتى عن عاقل ان يقول كل من العلم والقدرة والارادة
مع اختلاف مفهوماتها كنه امر واحد بل معناه انه بذاته مصداق حمل تلك الاسماء عليه
كما مر مجملا وسيجيء تفصيله ولا ريب في انه لا يرد على ذلك شيء مما ذكره ولو كان المراد
ما فهمه من ظاهر العبارة لكان مفهوم الموجود المطلق اولى بان يكون واجبا وكان الواجب
عين الموجود المطلق المقول بالتشكيك تعالى عن ذلك واعترض عليه بان الذات اذا كانت عين الوجود
وعين التجرد والالزم كان كل منهما محمولا عليه بالمواطاة لا محالة فيصدق بعض الوجود تجرد وسواء
كانا عين مهيتها اولا كيف لا ولو كان كذلك يصح ان يجعل احدهما عنوانا لحمل الاخر عليه
معنى كون الواجب عين الوجود انه فرد من الوجود المطلق قائم بذاته مصداق لحمل الموجود
عليه فانه وجود قائم بنفسه فيصدق عليه الموجود بمعنى ما قام به الوجود قيام الشيء بنفسه وهو
اولى بالموجودية مما يكون قيام الوجود به من قبيل قيام الشيء بغيره فهذا بذاته مصداق لحمل الوجود
وحمل الموجود كما انه بذاته مصداق لحمل العلم عليه تعالى على ان ذاته وكذا القدرة والارادة
وحيوة فيلزم ان يصدق بعض العلم قدرة وبعض القدرة حيوة وبعض الارادة علم وبعض الوجود
علم وقدرة وحيوة لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان الوجود بالمعنى المصدري اما اذا كان بمعنى
الموجود كما ذهب اليه هذا القائل وكذا العلم والقدرة والحيوة والارادة بمعنى العالم والقادر
والحي والمريد فلا يلزم ذلك بل يصدق ان بعض الوجود عالم وقادر وحي ومريد ولا استحالة
لانا نقول لا فرق بين الواجب والممكن في كون العلم والقدرة وسائر الصفات عين ذاته فان
زيدا مثلا موجود وحي وعالم وقادر ومريد فان المشتق كما هو محمول على الواجب بالمواطاة كذلك
هو محمول على الممكن فان فرق بانه موجود بلا ذات وعالم كذلك وهكذا في سائر الصفات لم يدفع
الايراد بذلك لان تلك المفهومات متغايرة قطعا سواء اخذت مطلقة او مخصوصة فان اريد
بكونها عين الذات ان كلا منها كنهه فهو غلط بديهة وان اريد صدقها على ذات واحدة فكذا
الحال في الممكن   الوجود الخارجي قيل ان الوجود المطلق فانه المبحوث عنه من المحمول لا
العقلية فلا فائدة في هذا التخصيص   الوجود مطلقا سواء اخذ اعم من القسمين او اخص
بالخارجي او الذهني من المحمولات العقلية فلا فائدة في هذا التخصيص الذي ارتكبه هذا القائل ولا سيما
الا مراده ما ذكرنا لانه علله بكونه المبحوث عنه ههنا هو الوجود المطلق لا هو مع القسمين
فائدة التخصيص انه لا شبهة في كون المطلق والذهني من المعقولات الثانية انما الاشتباه في الخارج

حتى زعم قوم انه موجود في الخارج فزاده لا بوجود يعرضه فلاجل التنبيه على هذه النكتة صرح بالعقلية
من المحمولات العقلية قيل اي من المحمولات الغير المتأصلة في الوجود العارضة لمحالها
في الاعتبار العقلي لا في نفس الامر اما انه محمول فلان المراد بالوجود مفهوم الموجود على ما مر مرارا
او صحة حمله على كل شيء واما انه غير متأصل في الوجود فلامتناع استغنائه عن المحل بناء
على انه عرض عام لكل واحد من افراد الحصة واما انه عارض لمحله في الاعتبار العقلي فقط
فلامتناع حصوله في نفس الامر كما سبق   ما ذكره من الدليل على كونه غير متأصل في الوجود منقوض
بالاعراض الموجودة كالسواد مثلا فانه غير مستغن عن المحل مع انه متأصل في الوجود والصواب
ان مراده من عدم التأصل في الوجود انه ليس موجودا اصليا في ذاته بل هو من الاعتبارات العقلية
والمعقولات الثانية كما هو المشهور وهي عارضة للماهيات بحسب نفس الامر لا بحسب الاعتبار العقلي
فقط كما توهمه وليت شعري كيف استنبط هذه الدعاوي من المتن والشرح   فانهم
لما قالوا لكون وجود الواجب عين هذا انما يأتي لو اريد بالوجود ما هو مبدأ الآثار وليس كذلك
بل المراد به مفهوم الموجود ولما كان هذا المفهوم سواء كان نفس مهية او جزؤها عرضا عاما
لافراده لم يكن مستغنيا عن المحل متأصلا في الوجود   كيف يتصور كون هذا المفهوم
بدون الماهية عرضا عاما لافراده او على تقدير تجرده عن الماهية لا معنى سوى هذا المفهوم
فان الفرد الذي هذا المفهوم عرض عام له على هذا التقدير بل هذا الكلام مشتمل على التناقض
لان كونه عرضا عاما لافراده يقتضي ان يكون له فرد يصدق هو عليه وتجرده عن الماهية التي
تعرضها تلك المفهوم يستلزم ان لا يكون له فرد على تقدير تجرده عن الماهية ان كان الجواب
هو ذلك المفهوم فهو بسيط سواء اخذ لا بشرط شيء او كان امرا اخر يصدق عليه هذا المفهوم
فيكون له مهية معروضة فلا يكون مجردا ام ان كنت اورد عليه في تجريد العوامي انه قد قرر
المحشي ان الوجود متقدم على علة الذات والذات وصرح مثل قوله وحد فصار ان هاهنا كيف
يتصور احتياج الواجب الى ما هو عرض عام بالقياس اذ الاحتياج يقتضي التأخر وعرض عليه
بانه لا يلزم من كون مفهومه عرضا عاما لشيء ان يحتاج ذلك في نفس الامر الا ترى ان الحيوان
عرض عام للضاحك وليس محتاجا اليه فيما في الخارج ان يحتاج الوجود الى الماهية في الاعتبار العقلي
لا في نفس الامر وان يحتاج الماهية الى الوجود في نفس الامر فما قرره المحشي من ان الوجود متقدم في نفس الامر
لا ينافي ان يكون متأخرا في الاعتبار الذهني وكيف ينافيه وقد صرح المحقق بمصارع المصارع

بالمعنى المصدري عروض للاشياء بحسب نفس الامر اصلا لا ذهنا ولا خارجا واما ثانيا
فلانه ان اراد بامتياز الموصوف بحسب هذا الوجود عن الوصف ان لا يكون ذات الموصوف
في هذا الوجود عين الصفة بالموجود بحسب الوجود الخارجي ممتاز عن الوجود بهذا المعنى وان اراد
به ان يكون لكل من الموصوف والصفة وجود اخر سواك فلا نم ان الاتصاف يقتضي ذلك
لاحتمال ان يكون الوجود موجودا بذاته والمهية موجودة به وتتصف المهية بالوجود ولا يقتضي ذلك
من دليله وان اراد به معنى اخر فلا بد من بيانه لنعين حاله واما ثالثا فلان المهية اذا كانت
ممتازة عن الوجود بحسب الوجود في نفس الامر ومع ذلك جاز ان يكون غير ممتازة عنه بحسب هذا
الوجود ايضا بناء على ان يكون لها في نفس الامر وجودان فلم لا يجوز ان يكون المهية في الخارج
ممتازة عنه ايضا بناء على ان يكون لها في الخارج وجودان لا بد لنفي ذلك من دليل
اما الاول فقد مر الكلام عليه   ان دعواه هذه لا سند لها ومنع
اتصاف المهية بالوجود في نفس الامر مكابرة اذ يلزم منه ان لا يكون المهية متصفة بشيء من الامور
الاعتبارية كالوحدة والكثرة والاضافات كلها على مراد الفرق بين النقص والنقض بالامور الاعتبارية
في هذا الحكم يحكم بحث   الناظرون عنه حيث يدعي مطالب بعده عن حكم لفظه ثم تول احتزالا لام
الى منع هذا الكلام   عن يعرف باتصاف المهية بالوجود فلا يتجه هذا المنع من جانبهم واما ثالثا
فلان المراد بامتيازه عن الصفة في نحو من الوجود ان يكون الموصوف في نحو من الوجود مجردا
عن الصفة كما ان الثوب في مرتبة وجود بانه بقي على البياض موجود في الخارج وان الثوب موجود
اولا في الخارج ثم يعرض له البياض فالثوب المتقدم على هذا العارض بحسب الوجود الخارجي هو
الثوب لا بشرط البياض ولا بشرط اللابياض ومثل ذلك لا يجري في المهية والوجود الخارجي
اذ المهية لا تجرد عن الوجود الخارجي في مرتبة من مراتب الوجود الخارجي بل انما يتجرد ويمتاز عنه
في التصور العقلي الذي هو مرتبة من مراتب الوجود الذهني فيكون اتصاف المهية في الذهن وهذا المراد
ظاهر من اصل الحواشي وما حام حوله المعترض ورده بين امرين اخرين كما ترى ثم الاحتمال الذي
جعله سند المنع اولا وعلى ابطال الشق الثاني من شقوق الترديد الذي اورده وارد
على ما ذهب اليه من انه لا اتصاف للمهية بالوجود في نفس الامر فلا بد له من اقامة الدليل
على بطلان هذا الاحتمال فذلك   بكلامه تنبيه بكلامي لان كلامي مبني على ما قرره
من كونه من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج والاتصاف به في العقل على ان الوجود

لو كان موجودا بذاته لكان واجبا فلا يجوز رفعه بالمهيات والا لكان ناعتا مستقلا والمهية اذا
مهية وحدثت اخرى لزم انتقال الوجود من موصوف الى موصوف آخر وهو مع الى غير ذلك
من الدلائل الدالة على نفي هذا الاحتمال واما الثالث فقد علم سقوطه مما قررناه وتجويز
تعدد الوجود الخارجي لشيء واحد مخالف للفطرة كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة وهذا امر اتفق عليه
جمهور العقلاء ثم انه صحف الانكار في عبارة الحواشي بالامتياز ولا بأس اذ يمكن ان يراد
من الانكار الامتياز بمعنى ان لا يكون في مرتبة من مراتب ذلك الوجود مخلوطا بها وذكر
في بعض مواضع الحواشي ان التحقيق ان الوجود مما ينتزعه العقل من المهية بصفتها ومصداق الحكم
بذلك الانتزاع هو نفس المهية وقد عرفت الفرق بين المنتزعات الذاتية والعرضية فان قلت
فيكون الحكم بثبوت هذه المنتزعات لها كاذبا اذ لا ثبوت لها اصلا قلت انما يلزم كذبها
اذا كان المراد ثبوتها لها بثبوت الاعراض لمحالها اما اذا كان المراد ثبوتها لها كونها منتزعة
منها بضرب من التحليل فان قلت جميع هذه المنتزعات معقولات ثانية او بعضها
ولم يتميز ما هو معقول ثان عما ليس بل بعضها وهو ما يكون الاتصاف به بحسب الوجود الذهني
ثم لا اشكال في كون الاتصاف بالكلية ونظائرها بحسب الوجود الذهني ولا في ان الاتصاف
بالعمى والفوقية مثلا بحسب الوجود الخارجي اذ الوجودان شرطان للاتصاف كما يدل عليه
صحة حمل الفاسق على زيد حين كونه في الذهن بصار حرجا او اعمى ولكن في نفس الوجود اشكال
كما صرح اليه اشارة او اذا اشترط في الوجود الذي هو ظرف للاتصاف تقدمه على الاتصاف
ظهر ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس في الخارج لكن يلزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود
في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه وان اكتفى بمجرد كونه منتزعا من المهية الموجودة
بذلك الوجود لزم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج منتزع من المهية الموجودة
في الخارج فالوجه كما اشرنا اليه ان يعرف بعد ان يكون الاتصاف مسلما لذلك النحو
من الوجودات يكون المهية في مرتبة من ذلك الوجود غير مخلوط بذلك العارض فظاهر ان المهية
في الوجود الخارجي مخلوط بالوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر مخلوطة بحسبه لكن للعقل
ان يلاحظه من غير ان يكون مخلوطا بشيء من العوارض فهو في هذا الاعتبار يعرى عن جميع العوارض
حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف للاتصاف وهو نحو من انحاء الوجود في نفس الامر
لا يقال هذا النحو من الوجود متقدم على الاتصاف فلو اعتبر التقدم تم الكلام لانا نقول ط

بان الوجود متقدم على المهية في نفس الامر ومتأخر في الاعتبار الذهني ولو سلم الاحتياج
فيجوز ان يكون في العروض واحتياج العارض الى المعروض في العروض لا ينافي تأخر
المعروض في الوجود فان الصورة محتاجة الى الهيولى في العروض متقدمة عليها بالوجود
ه فعل المحشي الاحتياج الى المعروض دليلا على عدم كونه متأصلا في الوجود ومن البين ان الاحتياج
في العروض لا يدل على عدم التأصل في الوجود الا ترى ان الصورة متأصلة في الوجود مع احتياجها
الى الهيولى في العروض كما اعترف به فلا ينافي له ان يعتبر الاحتياج الى المحل الاحتياج اليه
في العروض بل لا بد ان يدعي الاحتياج في ذاته وحينئذ لا يكون متقدما على المهية لم يصح
منع الحكم قبل هذا اذا فسر المعقول الثاني بما فسره المتأخرون اما اذا فسر بما فسرناه فلا نسلم
ان يكون فرده موجودا في الخارج قد حققنا ان ما ذكره مخالف للتحقيق فليكن الناظر
على بصيرة لم يصح منع الاحتجاج قبل هذا مبني على ان يكون الواجب عندهم هو الوجود
لا بمعنى الموجود اذ يصح حينئذ ان يقال بعض افراد الوجود وهو الواجب موجود لا بوجود آخر
واما اذا كان هو الوجود بمعنى الموجود فلا يمشي فيه ذلك وهو ظاهر عليه في تجريد العقائد
ه ذكر الشارح انهم لما قرروا ان الواجب موجود بوجود هو نفسه لم يصح منع الاحتجاج
المذكور ولم يبن ذلك على ان الواجب عين الوجود او الموجود ومحصل الكلام انهم لو جوزوا
كون الشيء موجودا بوجود هو عينه لم يصح منع الحكم بان الوجود لو كان موجودا لكان له
وجود آخر اذ يجوز ان يكون موجودا بوجود هو نفسه كما قالوا في الواجب واعترض عليه
بان عدم صحة منع ان الواجب غير الوجود ثم ولو لم يبن على ذلك كيف يمشي ان يقال
انه موجود بوجود هو نفسه كما قالوا في الواجب حيث لم يكونوا قائلين في الواجب بانه عين الوجود
المقصود عدم صحة الاحتجاج المذكور وهو حاصل سواء كان عين الوجود
لا يزيد الوجود عليه ام زائدا عليه اذ لو زاد الوجود عليه لم يكن غير الوجود بل يكون موجودا
بوجود زائد عليه ومن البين ان ما يزيد مبدأ الاشتقاق عليه لا يكون ذاته عين المشتق
وان صدق المشتق عليه فيكون حال الواجب في حال جميع الممكنات في صدق الموجود عليه
صدقا عرضيا فلم لا يجوز ان يكون الوجود موجودا كذلك ولا يزيد وجوده عليه
فلا يلزم التسلسل في الوجودات وانه لما تحقق في الخارج فرد قلت في تجريد العقائد
هذا المفهوم من حيث انه عارض ليس له مطابق في الاعيان وان كان له من حيثية اخرى

مطابقا في المعنى فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة لها في العقل وموجود في ضمن الفرد
القائم بذاته ولا نم ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع اعتباراته
بل شرطه ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو به معقول ثان كالشخص في مباحثنا على ان
صدق الوجود المطلق على الواجب   صدق عقلي انه لو كان صدقه بحسب الخارج لتوقف
على كونه موجودا في الخارج بناء على المقدمة المشهورة عندهم كوجود فرد من المفهوم لا ينافي
كونه معقولا ثانيا واعترض عليه اما اولا فبانهم ارادوا بالمطابق الكلي فرده حتى اذا وجد
في الخارج كان له مطابق فيه ولم يشترطوا ان يكون ذلك الفرد متصفا في الخارج بالعارض
الذي للكلي في العقل كالعروض الكلية ولو اشترطوا ذلك لم يكن شيء من الكليات مطابق في الخارج
لان ما في الخارج ليس متصفا بالكلية واما ثانيا فلانه لو صح ما ذكره لكان مثل الحيوان بالقياس
الى الناطق معقولا ثانيا حيث لا يكون عارضا له في الخارج وليس له من حيث انه عارض
للناطق مطابق في الخارج فان الحيوان الواقع في الخارج معروض للناطق لا عارض له
ولم يقل بذلك احد   المعتبر في المعقول الثاني ان يكون عارضا باعتبار الوجود الذهني
ولا يكون عارضا باعتبار الوجود الخارجي كما حققه فالمراد بعدم محاذاته في الخارج ان لا يكون
اتحاده مع معروضه في الوجود الذهني فقط وقوله لم يشترطوا ان يكون ذلك الفرد متصفا
في الخارج بالعارض الذي للكلي في العقل منع لمقدمة لم يدعها احد نم لا نم انه يلزم كون الحيوان
بالقياس الى الناطق معقولا ثانيا اذ لا نم انه ليس عارضا له في الخارج ولا نم ان الحيوان للناطق
معروض للناطق وليس عارضا له اذ المراد بالعارض هنا هو الخارج المحمول وكان الناطق بالنسبة
الى الحيوان خارج محمول كذلك الحيوان بالنسبة الى الناطق من غير فرق ثم نقل عن المعترض
عن بعض الفضلاء ان المراد بالمطابق المعنى الفرد الذي يصدق عليه الثاني صدقا ذاتيا كالطبائع
الموجودة بوجود الفرد فانها لفرد دون عوارضها فان الذاتي يكون موجودا بوجود الفرد
لاتحادهما وجودا بخلاف العوارض والوجود المطلق ليس ذاتيا لما صدق عليه الافراد فلا يلزم
من وجود الفرد الذاتي وجود ما يطابقه بالمعنى المراد هنا واعترض عليه بان صدق الحمل الايجابي
مطلقا سواء كان المحمول ذاتيا للموضوع او عرضيا له يقتضي اتحاد الموضوع مع المحمول في
ذاتا او وجودا كما سيأتي وليس ذلك مخصوصا بالحمل الذاتي كما حسبه بعضهم فان اولى العقلاء
التي يعبر بها عن الحمل الايجابي كما اعترف به هو هو وصدقه يستلزم الاتحاد الطرفين كما لا يخفى

صدق الحمل الايجابي يقتضي مطلق الاتحاد على اي نحو كان سواء كان اتحادا ذاتيا كما هو في الذاتي له
او اتحادا عرضيا لمعروضه او اتحاد العرضين في عارض واحد وعلى التقدير الاول على جميع
وجوه الاتحاد بصحة الحمل حتى قيل فيه مثلا العطش   في عارض الساقي الى غير ذلك
فصدق الذاتيات يقتضي الاتحاد في الجعل والوجود جميعه بخلاف صدق العرضيات فانه يقتضي الاتحاد دائما
في العرض فلا يكون وجود العارض والمعروض واحدا في الحقيقة وان كان فيهما نوع من الاتحاد
ومراد القائل نفي الاتحاد الحقيقي بين العارض والمعروض اذ من البين ان جعل الاسود ليس بعينه
جعل الثوب كيف لا وجعل الاسود موقوف على الصباغ والصبغ والثوب وجعل الثوب
لا يتوقف على شيء منها نعم بينهما علاقة اتحاد ومعنى الحمل مطلق الاتحاد اعم من الاتحاد الحقيقي
الذاتي ومن امثال ذلك الاتحاد فلا يرد عليه ما اورده اصلا   لكونها في الدرجة الثانية
من العقل قيل كون العارض العقلي في الدرجة الثانية من العقل غير مسلم   بعدم تعقله في الدرجة الاولى
السالفة وكذا كون العارض العقلي بالمعنى الذي ذكره الشارح وهو المقابل للعارض في الخارج
والعارض في الوجودين يسمى بالمعقول الثاني غير مسلم فان العارض المسمى بالمعقول الثاني هو المقابل
للعارض في نفس الامر سواء كان في الخارج او في الذهن كما حققناه   اما المنع الاول
فقد اجاب عنه من حاشيته واشار فيها الى ان ذلك واقع في وجه تسميته امر المسامحة باحتمال العارض
سنده الى الاستقراء وادعى البداهة في ان تصور الوجود وامثاله لا يمكن بدون الاضافة
الى شيء وان ادعى ان البداهة في خلافه وبالجملة ليس في هذا المنع فضيلة واما المنع الثاني فمبني
على دعواه التي عرفت حالها فيما سبق   فان العقل يلاحظ اولا مفهوم الحيوان
قيل هذا احتمال ويحتمل غير ذلك بان يلاحظ اولا مفهوم الكلي ثم يقيسه الى الحيوان وغيره
ما ذكره الشارح هو ان هذه الامور احوال تعرض الامور المعقولة بالقياس الى امور اخر فلا مجال له
لتقدم الامور المعقولة على تلك العوارض بتقدم المعروض ولم يدع انه يجب ان يتقدم في التعقل معروضا
عليها حتى يعترض عليه بانه قد تتقدم العوارض على تلك المعروضات كما في صورة التقسيم فالايراد ناش
من سوء اخذ المراد   ولا كذلك الوجود الخارجي ذكر في الحواشي لما ثبت ان الوجود
الخارجي لا يمكن عروضه للماهية بحسب الخارج فلا يكون من القسم الاول لانه كما قرره ما ليس له حصول
الوجودين بخصوصه مدخل فيه وذلك يستلزم ان يصح عروضه له باحدهما ولا من القسم الثاني
ايضا فتعين ان يكون من القسم الثالث والا لم يكن القسمة   وكونها عارضا للماهية من حيث هي

لا الماهية الموجودة في الذهن بمعنى ان الوجود في الذهن ليس قيدا للموضوع بحسب البعضية
لا ينافي كون عروضه في الذهن بمعنى ان الوجود الذهني مصحح للعروض ولعله مساهلة والا
انه حسبانه يجب في القسم الثالث ان يكون المعروض هو الماهية الموجودة مع الوجود الذهني ويلزم منه
ان يكون المعروض في القسم الثاني هو الماهية الموجودة مع الوجود الخارجي ولا يخفى انه ليس كذلك
بل المعتبر في القسمين ان يتعلق الاتصاف بالنحو من الوجود. بقي الكلام في نفي كون الاتصاف
بالوجود الخارجي بحسب الخارج فان ذلك لا يقتضي تقدم الوجود الخارجي عليه كما مر مرارا وعلى هذا
اما اولا فبانا لا نم ان الوجود الخارجي لو لم يكن من القسم الاول والثاني يتعين ان يكون من القسم
الثالث قوله والا لم يكن القسمة حاصرة قلنا عدم ... وانما يلزم لو لم يكن الوجود الخارجي خارجا
عن المقسم وهو خارج عنه اذ المقسم ما هو عارض في نفس الامر والوجود الخارجي ليس عارضا
فيها كما مر تحقيقه واما ثانيا فلان قوله الاتصاف بالوجود بحسب الخارج لا يقتضي تقدم الوجود
الخارجي ع اذ المقدمة البديهية المشهورة وهي ان ثبوت شيء لآخر فرع لوجود المثبت له يقتضي
ان يكون وجود المثبت له اصلا يتفرع عليه الثبوت المذكور ولا خفاء في ان فرع الشيء عنه
والثبوت المذكور نسبة بين الثابت والمثبت له ومتأخر النسبة عن طرفيها ... ولذلك
ذهب المتأخرون الى ان الوجود الخارجي ليس عارضا في الخارج ثم نظروا الى ما ذهب
اليه جمهور ارباب العربية من ان صدق المشتق يقتضي ثبوت الاصل وهو مبدأ الاشتقاق وعلموا ذلك
وحكموا بان الوجود الخارجي عارض في الذهن وفيه اشكال لانه لو كان الوجود الخارجي
عارضا في الذهن وفرعا للوجود الذهني وح يلزم صدق المشتق بدون ثبوت الاصل وهم لا يجوزون
ذلك لو جوزوه فاي حاجة الى التزام ان الوجود الخارجي عارض في الذهن او مع ثبوت
الوجود الذهني فيحصل الكلام انه يلزم ... او صدق المشتق بدون ثبوت الاصل والحق
ان هذه القاعدة الاصولية ليست كلية على ما ذهب اليه بعض ارباب الاصول وان صدق الموجود
لا يقتضي ثبوت الوجود اصلا في نفس الامر لا خارجا ولا ذهنا عدم كون الوجود
داخلا في المقسم مخالف لما عرفت والكلام معهم فيتم الزام على الاخر وما القسم على ما سبق منه
اقد كشفنا عن حاله مما سبق فسقط ما ذكره اولا وكذا الخ فان ما ذكرته منع للمقدمة القائلة
والتوقف بل القدر المسلم هو الاستلزام كما صرحت في الحواشي كيف لا والذين يدعون ... المقدمة
يسلمون ... على اتصاف الماهية بالوجود كالوجوب والامكان توصف هذه المقدمة بالشهرة

اصوله

ظ ان هذا النحو لا تقدم له على نفسه والاتصاف بهذا النحو في هذا النحو فلا يصح اشتراط التقدم
واعترض عليه اما اولا فان الحكم بثبوت امر لامر المراد منه ان الامر الاول ثابت للثاني
بالفعل لا انه يصح انتزاعه عنه ولو كان معناه ذلك لصدق ان ... النقاط
عدم مماسة بسطح الكره حيث يصح انتزاعها عنه ثم هي دليل على صحة انتزاع الوجود عن مثل السماء
وعدم انتزاعه عن مثل العنقاء واما ثانيا فلانا نختار ان الوجود الذهني هو ظرف الاتصاف
متقدم عليه لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر
قلنا بطلان اللازم ع ممنوع غير مرة ان الوجود غير عارض في نفس الامر فلا يجري في ان يكون
الاتصاف به يظهر من هذا البطلان ما حسبه من ان الماهية مخلوطة بالوجود واما ثانيا فلان
الماهية لو كانت في الوجود العقلي مخلوطة بحسب نفس الامر على ما حسبه فلو لاحظها العقل غير مخلوطة
في الخارج ولا يلزم من ذلك ان يكون لها نحو آخر من الوجود بل نحو وجودها هو ما كان عليه الامر
ان العقل يلاحظها مجردة عما لها في الواقع وبهذا التعقل لا يتغير ما في الواقع ولا يصح ان يتصف
بالوجود في نفس الامر فلا نسلم ان هذا نحو آخر من انحاء وجود الماهية ولا انها في هذا النحو ظرف
للاتصاف بالوجود وهل هذا الا كما يقال الجسم ما دام اسود مخلوطا بالسواد غير صالح لعروض
البياض له فلو لاحظه العقل غير مخلوط به صار بهذا الاعتبار معرى عن السواد وصالحا لعروض
البياض له فهذا النحو من الوجود يعرض البياض له اما الاول فيظهر سقوطه بان صحة الانتزاع
يدل على ثبوت الوصف للموصوف في نفس الامر وان لم يكن ذلك الوصف موجودا في الخارج
فمعنى الاتصاف ثبوت الوصف للموصوف سواء كان في الخارج او في نفس الامر وصحة الانتزاع
يدل على الثبوت في نفس الامر ولذلك صرحوا في عدة من المواضع بان هذا النحو من الاتصاف
يرجع الى صحة الانتزاع ولم يعلم انه ليس صحة الانتزاع ولا نم انه لا يصدق ... في الكره
النقاط غير واقعة عند حد في نفس الامر فان عدم التناهي بمعنى عدم الوقوف عند
والكرة متصفة بثبوت تلك النقاط لها في نفس الامر فانها متصفة بان لها اجزاء مفروضة
على انه يكفي الاتصاف بصحة انتزاع ذلك الوصف ولا شك ان الكرة متصفة بصحة انتزاع
النقاط الغير المتناهية عنها بمعنى الغير الواقعة عند حد وبهذا الوصف اعني صحة الانتزاع
ليس موجودا في الخارج بل هو امر منتزع عنها وطلب الدليل على صحة انتزاع الوجود من السماء
وعدم صحته عن العنقاء فان الفطرة شاهدة بان الموجود له نحو اتصاف بالوجود والاعمى له

له اتصاف بالعمى والمحجي له اتصافا بالاتحاد بل اكثر المعقولات كالفعل والانفعال والاضافة
واين ومتى لا وجود لها في الخارج عند المحققين منهم ومع ذلك يطلقون القول بعروضها
واتصاف المهية بها على اتصاف المهيات بتلك الامور وعدم اتصافها
بالوجود فان ما اعتمده من ان الاتصاف فرع لوجود الموصوف غير مسلم كما مر غير مرة واما
هذا غير مرة ان نفي اتصاف المهية بالوجود في نفس الامر متخالف للعرف العام والخاص
فان العموم بل الناس كافة معترفون الا ترى ان المصنف قال وقيامه بالمهية من حيث هي
بل هو مخالف لحكم الفطرة واما الثالث فقد علم سقوطه مما قررناه فان المهية غير مخلوطة بالوجود
في هذه المرتبة ولذلك يجدها العقل خالية عن غير الذاتيات في هذه المرتبة و سلبت ما سواها
عنها كما تقرر في موضعه وهذه المرتبة من مراتب الوجود الذهني مجردة فهي في مرتبة من مراتب
الوجود الخارجي بل انما تعري عنه في الوجود الذهني فقط فلذلك كان عروض الوجود للمهية
بحسب الوجود الذهني وعروض السواد للثوب بحسب الوجود الخارجي فان الثوب في مرتبة
وجوده السابق على وجود البياض غير مخلوط بالبياض واما تصير مخلوطا به في مرتبة وجود
البياض التي هي متأخرة عن مرتبة وجود الثوب ضرورة تقدم وجود المحل على وجود العرض
واذا ... ذلك علم انه لا اتجاه لما اورده اصلا الكشف لك حقيقة الامر
قيل اراد انها ليست معقولات ثانية لانها عارضة في نفس الامر لا في الذهن كالوجود واقول ويحقق
ما قررناه من ان المعنى بالوجود هو مفهوم الموجود فانه عارض بحسب الاعتبار الذهني المعتبر
في المعقول الثاني وكذا العدم والجهات ليتضح عليه الكشف لك الامر في كونها من المعقولات الثانية
فان كل واحد من مفهومات المعدوم والواجب والممكن والممتنع من العوارض العارضة بحسب
الاعتبار الذهني على ما هو المعتبر في المعقول الثاني حسبما حققناه وليس مبدأ شيء منها موجودا
في الخارج لذلك علم ان المعقول الثاني هو ما يعرض الشيء بحسب وجوده الذهني لا ما
فان كثيرا من المعقولات والاعتبارات من العوارض الخارجية وليس معقولا ثانيا كالشيئية بالنسبة
الى الجسم والاستقاء والاتحاد بالنسبة الى الجسم لوازم المهية داخلة فيما ذكره من تفسير المعقول الثاني
وقد جعله القوم قسيما للمعقول كما لا يخفى على من له ادنى خبرة واعلم ان هذا الكلام انما يصح
على طريقة القائلين بالشبح قيل عندي انه يصح على طريقة القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن
وما اورده الشارح عليه في مباحث الوجود الذهني فقد عرفت جوابه ثم الظاهر انه ليس للقوم

الا طريقة واحدة وهي حصول حقائق الاشياء في الذهن غاية الامر انها تنقلب في الذهن
الى مهية اخرى وهي ما يسمى اشباحا اما ما ذكره الشارح فضعيف لان هذا الكلام
صحيح على تقدير وجود الاشياء بانفسها ايضا بناء على ان اجتماع النقيضين انما هو بحسب
تحققهما في نفس الامر كما سيذكره الشارح واللازم من تصور النقيضين اجتماعهما في الوجود
العقلي وهو اجتماع صورتيهما اي معنييهما الموجودين في العقل بناء على ان المهية باعتبار الوجود
الذهني يسمى صورة فهذا الكلام لما امكن توجيهه على هذا الوجه لا يكون مبنيا على طريقة القول
بالشبح وما نسب اليه الى المهية من انه قائل بالشبح والمثال بناء على ما ذكره من ان الموجود في الذهن
هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم في محل المنع بل هذه العبارة الى القول الاخر اقرب
اذ لو كان المصنف قائلا بالمخالفة في المهية لم يحتج الى هذا التطويل بل كان الظاهر ان يقول الصورة
المخالفة في المهية هذا واما ما ذكره المحشي من انقلاب الاشياء في الذهن الى مهية اخرى
يسمى شبحا فلزم عليه القائلين بالشبح من مع زيادة وهي انقلاب المهية
الى غير ما هي معقول فان ما يطلب شيئا اخر لا بد ان يكون فيه امر قابل للامرين السابق واللاحق والا لم
... جميعا ومثل ذلك مستحيل هذا ولا يلزم ان يكون لجميع المعقولات مادة مشتركة تلبس تارة
صورة معقولة وتخلعها اخرى وتلبس صورة معقولة اخرى وهو باطل قطعا فهو بعدا الذهني
تحدد في الطنبور نغمة ولا يلزم من وجود شيء في العقل اتصاف العقل به قبل قد تقرر
ان ذلك في الذهن الذي تفرد الشارح باثباته لا في العام بالذهن الذي اثبته القوم
اذ القائم بالذهن عندهم وصف له على ما سبق فيكون مبنيا على اثبات امر اخر من الوجود
الذهني ولا دليل على ذلك لا ثم ان ذلك مبني على تفرد به الشارح فان القائم
بالنفس على ما اثبته القوم هو المهية باعتبار الوجود الذهني والمهية باعتبار الوجود الذهني
علم فيلزم اتصاف العقل بالعلم بتلك المهية لا بنفسها فان الحار مثلا ما قام به عين الحرارة لا ما قام
صورتها ولذلك ذكروا في بحث الوجود الذهني انه لا يلزم من حصول الاشياء بانفسها
في الذهن اتصاف الذهن والاتصاف بما يعلم سلبه عنه فعلم ان هذا الكلام من الشارح
ليس مبنيا على ما ذهب اليه بل يصح على ما قرره القوم ايضا اذ من البين ان حصول الحرارة مثلا
في العقل لا يستلزم اتصاف العقل بالحرارة وحصول الاستقامة والانحناء في النفس لا يستلزم
كون النفس مستقيمة ... الى غير ذلك فهذا الحكم مشترك بين مذهبه ومذهب القوم

ورفعه اي بملاحظة بعنوان المعدومية قيل اذا فسر ورفعه على هذا الكلام قول المص بانه يحمل
في الذهن لغوا اذ لا ضرورة الى ان يحمل المعدوم في الذهن ويلاحظ بعنوان المعدومية دون
تمثيله بوجه اخر ويقال كل معدوم مثلا فالاظهر ان يفسر بما فسره به غيره وهو ان يحمل المعدوم
في الذهن صورة حصوله ورفعه حصوله مفهوم عدم العدم وهو ثابت لحصوله في الذهن
قسم من العدم الذي هو قسم من المعدوم وقسم مقابل الشيء قسيم له   لانه اي الشيء
قول المص ورفعه بقوله اي بملاحظة بعنوان المعدومية بل هذا التفسير المجموع قوله يحمل في
ورفعه فلا يلزم حمل المعدوم بوجه اخر كيف لا والملاحظة بعنوان المعدومية لا ما ذكرنا
اذ لا معنى ان يحمل المعدوم بوجه اخر في الذهن ثم يلاحظ بعنوان المعدومية وظاهر عبارة
الشرح يدل على تفسير تمثيله في الذهن ورفعه معا بان يلاحظ بعنوان المعدومية وذلك
مما لا يخفى على الفطن المنصف وما ارتضاه من التفسير ضعيف لان المتبادر من قسم الشيء المفهوم
المقابل له لا ما هو فرد من مقابله ولذلك لا يقال زيد قسيم للفرس ولا اسود قسيم للجوهر والواجب
قسيم لزيد وانكار ذلك نوع مكابرة   المعدوم المطلق ثابت باعتبار وعدمه
باعتبار وصحة الحكم باعتبار انه ثابت قيل اورد عليه ان صحة الحكم على المعدوم المطلق لو كان
باعتبار انه ثابت باعتبار يصح ان لا يكون ثابتا باعتبار من الاعتبارات لا امتنع الحكم
عليه وصدق اللازم مستلزم للتناقض واجيب بان مثل هذه القضية حملية بحسب الصورة شرطية
بحسب الحقيقة ومعناه انه لو لم يكن الشيء ثابتا باعتبار من الاعتبارات لامتنع الحكم عليه
وهذه الحكم الشرطية عبارة مطلقا وفيه بحث لانه لا يخفى على المتامل ان هذه القضية ونظائرها
مثل قولك المجهول المطلق يمتنع الحكم عليه واجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما تحكم العقل
بصدق معانيها المستفادة منها بحسب التركيب الحملي من غير اعتبار تعليق على ان مثل التعليق
الذي اعتبر ههنا حتى انه الى الشرطية لو اعتبر في غيرها من الحمليات التي ليست الى الشرطيات فالحكم بان
هذه القضايا الحملية شرطية بحسب الحقيقة دون غيرها من الحمليات تحكم ط بل لو لم يصدق هذه القضايا
حملية لصدق نقائضها ويلزم المحذور مثلا لو لم يصدق قولنا كل مجهول مطلق ممتنع الحكم عليه
وصدق نقيضه لصدق نقيضه اعني قولنا بعض ما هو مجهول مطلق لا يمتنع الحكم عليه حين هو
مجهول ... لانه مستلزم لامكان المشروط بدون الشرط فلابد من تحقق معنى القضية الحملية
على وجه يدخل فيه امثال هذه القضايا فان بعد ذلك فاستمع لما يتلى عليك اعلم ان الحكم في

لا نعني من الحق شيئا وصفها بالبداهة في حس المنع بل اصحابها يشهدون بكذبها كما مر
بما ذكرته منع على منع ثم وجود النسبة فرع لوجود طرفيها اي طرف وجود النسبة وهي انما توجد
في الذهن فوجود ثبوت الوجود الخارجي للماهية في الذهن متاخر عن وجود طرفيها في الذهن
ولا ينافي ذلك كون النسبة خارجية بمعنى ان الخارج ظرف لنفس النسبة لا لوجودها
للفرق البين بين كون الخارج ظرفا لنفس النسبة وكونه ظرفا لوجودها على ما مر تفصيله ومنشأ الشبهة
عدم التمييز بينهما فيه ر   لا لكذا دو قول   فان اتصاف الماهية بالوجود في نفس الامر قيل عليه
اذ لو كان كذلك لزم الدور او التسلسل وسيما كان الاتصاف او خارجيا لان الاتصاف
بصفة فرع لوجود الموصوف فيكون للماهية وجود اخر وينقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل
فان قلت فاذا لم يكن للوجود عروض للماهية في نفس الامر فما يميز الماهية الموجودة عن المعدومة
بان الاولى عين الوجود في نفس الامر ويصح حمله عليها بخلاف الثانية واعلم ان الوجود
لو كان عارضا للماهيات في نفس الامر لكان له افراد تعرض لها لا محالة واذا لم يكن عارضا لها
فيها جاز ان يكون مفهوما واحدا ينتزعه العقل من كل موجود والعجب ان   لم يذهب
الى ان للوجود افرادا عارضة للماهيات حين قال واثبات ان في الموجودات امورا هي الماهية
والوجود المطلق وحصة زائدة عليها عارضة لها مما لا سبيل اليه وادعى ان الوجود عارض
للماهية في نفس الامر ثم قال حال الوجود بالقياس الى الموجود كحال الحركة بالقياس
الى المتحرك فان عروض الحركة للشيء في نفس الامر هو لكونه متحركا وصحة حمل المتحرك عليه
وكون الشيء موجودا وصحة حمل الوجود عليه منشأ لانتزاع الوجود عنه وهي صريح بعض
القدماء بان حقيقة الوجود هي الموجود   هذا المنع انما يرد عليهم بناء على دعوى القرعة
كما اشتهر منهم وقد نبهنا على ذلك في تعليقاتنا وبنا انهم ما قصدوا هذه الدعوى بانا سكال
سابقة على الوجود فلا يعول عليها واذا كفى الاستلزام ولم يدع التوقف لم يتوجه هذا الا
اصلا ولم يلزم عدم اتصاف الماهية بالوجود في نفس الامر كما ذهب اليه القائل وما ذكره من ان
الوجود لو كان عارضا بحسب نفس الامر لكان له افراد حقيقية او حصص والوجود وان لم يكن له
افراد حقيقية كسائر المفهومات الاعتبارية لكن له حصص فيصح الاتصاف بها كالامكان والاستغناء
وغيرهما من الامور الاعتبارية وسائر الاضافات وما ذكره بعضهم ان لا يكون الاضافة
عارضة للماهية بحسب نفس الامر والوحدة والكثرة عارضين للواحد والكثير بناء على ان الاضافية

والوحدة والكثرة لا وجود لها في الخارج اذ القول بوجود مثل الابوة في الخارج ونفي وجود
مثل الاستقامة والانحناء والوحدة والكثرة فيه تحكم بحت لا يقبله فطرة سليمة فظهر ان
ما ذكره الشارح ليس محل البحث بل ذكره القائل هذا وما نقله من ان حال الوجود بالقياس
الى الموجود عكس حال الحركة بالقياس الى المتحرك قد حققه الشيخ وتلامذته وهو كلام حق
محصله ان مبدأ الاشتقاق ان كان موجودا في الخارج فلا يكون الشيء ذلك المشتق معلل
بذلك المبدأ وان لم يكن موجودا بل كان امرا انتزاعيا فصدق المشتق لا على ثبوت شيء يصح على ما صدق
عليه المشتق بحسب الوجود الخارجي بل العقل ينتزع منه المشتق ومبدأ الاشتقاق كليهما مثلا
كون الشيء اسود او متحركا معلل بقيام السواد والحركة بذلك الشيء وكون الشيء موجودا الا
على امر به فان العقل ينتزعه من كذا من غير توقف لصحة هذا الانتزاع وعلى وصف يقوم في الصورة
الاولى الاسودية والمتحركية مثلا معلولان للسواد والحركة وفي الصورة الثانية الموجودية مثلا
غير معلل بالوجود بل هي بمنزلة نفس الاسودية اذا فرضت غير معللة وهذا هو الذي اراده المص
بقوله وليس الوجود بمعنى تحصل الماهية في العين بل التحقق والحصول يعني ليس امرا هو مبدأ انتزاع
الموجودية على منوال كون السواد مبدأ الاسودية وقد اغفله ذلك الشارحون ومن ثم ولا يذهب
انه لا يلزم من ذلك ما ذكره هذا القائل من ان الماهية لا تتصف بالوجود بحسب نفس الامر
فان الموجودية واتحاد الماهية مع الموجودية وكونها موجودة او ما شئت فسمه صفة عارضة للماهية
بحسب نفس الامر وانكار ذلك مكابرة غير مسموعة وبالجملة فهو غير مسلم هذا وقد ذكر في الحواشي
ان اتصاف شيء بشيء اخر في نحو من الوجود ان وجب ان يأخذ عن اتصافه بذلك النحو
من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر ظرفا للاتصاف بالوجود في نفس الامر والا لتقدم على نفسه
او يلزم ان يجب تأخره لم يتم الدليل على ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس في الخارج
ولا يخلص عن ذلك الا بان يقال المعتبر في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف ان يصير الموصوف
بحسب ذلك الوجود عين الوصف والماهية لانها لا تصير بحسب الوجود الخارجي عين ذلك الوصف
بل بحسب الوجود في الذهن ولكن تصير عين الوجود في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر
اذ للعقل ان يعتبر الماهية دون ملاحظة الوجود فيوجد الماهية في مرتبة من مراتب الوجود في نفس الامر
مجردة عن الوجود في نفس الامر واعترض عليه اما اولا فبانا نختار الشق الاول قوله لزم ان لا يكون
نفس الامر ظرفا لاتصاف الماهية بالوجود
من انه ليس للوجود

في القضية الحملية على الجسم بالفعل كما هو المتبادر منه لكن لا يلزم من كون الحكم عليه ان يكون
في نفس الامر ج بالفعل حتما كان فيما ج بالفعل ان يوجد في الخارج في الذهن ج احد
الا ذهنية المطلقة وربما لم يكن كما يقال اجتماع النقيضين الحاصل بالفعل عين السواد فان الحكم
في هذه القضية على امر غير واقع في نفس الامر وقد سماه الشيخ موصوفا ج في الفرض الذهني ان
الذهن يتصور الجسم بالفعل حال كونه مفروضا غير واقع ويصفه وصفا ثم يحكم عليه لا ان انسانا
بوصفه ج ويحكم عليه فالمراد بالفرض هنا فرض الشيء لا فرضه الشيء شيئا فان قلت يلزم
من الحكم على ج بالفعل ان يكون متصورا فيكون موجودا في الذهن فاذا كان موجودا فيه
كان في نفس الامر ج لا محالة قلت الحاصل من الشيء في الذهن اذا كان داخلا في مسماه
كان وجوده وجود الموضوع والحكم عليه شاملا له كالحاصل من الشيء فيه فانه داخل في مسمى
لفظ الشيء ووجوده وجود الموضوع ويدخل فيه كل شيء كذا واذا لم يكن داخلا في مسماه
لم يكن وجوده وجود الموضوع والحكم على الموضوع لا يتناوله كالحاصل من اللاشيء فيه فانه
خارج عن مسمى لفظ اللاشيء لانه شيء فيه لا انه لا شيء والحكم على اللاشيء لا يتناوله
فلم يدخل في قولنا كل لا شيء كذا فلا يلزم من تصوره وجود الموضوع في نفس الامر لا لا حال
ان يكون من القسم الثاني واذا تقرر ان الحكم على الجسم بالفعل لا يستدعي تحققه في نفس الامر
فالحكم على المعدوم المطلق لا يوجب ان يكون ما في الذهن منه مجهولا داخلا في الحكم عليه
فان قلت اذا حكم على المجهول المطلق بامتناع الحكم عليه يلزم التناقض سواء دخل ما في الذهن منه
في الحكم او لم يدخل فيه فانه حكم على امر بامتناع الحكم عليه قلت قد عرف فيما سبق في تحقيق
الوجود الذهني ان الامر الحاصل في الذهن قد يكون معلوم الاتصاف بصفة لا يكون له تلك الصفة
فاذا حكم على ذلك الامر بانه يتصف بتلك الصفة ان لا يقال المتصف بتلك الصفة كذا
كان مناط صدق هذا الحكم اتصاف الامر الذهني بما حكم به بحيث يكون متصفا بتلك الصفة لا في الذهن
فاذا قيل الكاتب حيوان كان مناط صدق هذا الحكم اتصاف ذلك الامر بالحيوانية بحسب الاتصاف
بالكتابة اي في وجود يصدق عليه انه كاتب بالفعل في ذلك الوجود ولا يقدح في كلية الحكم
امتناع عروض الحيوانية له في الذهن اذ لا يصدق عليه ج انه كاتب بالفعل ولا يدخل من حيث انه
في الذهن في الحكم وكذا الحال في قولك كل انسان حيوان واجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما
الى غير ذلك فالحكم على الامر الذهني المعدوم بالذات لكن مناط صدقه ثبوت المحمول للمجهول او اتصافه

بحسب اتصاف الامر الذهني بالصفة المذكورة على فرد من الافراد كان ثبوت المحمول له
على ثبوته لفرده وانتفاء المحمول عنه على انتفائه عن فرده فيصل الحكم عليه الى افراده
بالعرض وكان صدقه مستلزما لثبوت المحمول لافراده وانتفائه عنها ويكون خلاف
ذلك امارة كذبه وكان ما اشتهر في السنة القوم من ان الحكم في القضية المحصورة
على افراد الموضوع اشارة الى ذلك لان الحكم اولا وبالذات على الافراد والفرد
حال الحكم ليس ملتفتا اليه فكيف يتصور ان يحكم على الافراد اولا وبالذات واذا كان
كذلك كان الحكم في القضية المذكورة على ما في الذهن من المجهول المطلق من حيث انه متصف
بصفة المجهولية فمناط صدقها ثبوت امتناع الحكم له من حيث المجهولية ولا يقدح في ذلك معلومية
ما في الذهن منه حيث لا يكون داخلا في الحكم المذكور فلا يلزم اجتماع النقيضين فان قلت
قد يصدق الايجاب على بعض الامور التي لا يدخل ما في الذهن منه في الحكم عليه مع ان وجوده ٤
في الخارج ممتنع كقولك اجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما وصدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع
بالفعل قلت لا نم ان صدق الموجبة مطلقا يقتضي وجود الموضوع بالفعل يستلزم الموجبة الفعلية
يقتضي وجوده بالفعل والموجبة الممكنة يقتضي امكان وجوده فالموجبة العرضية كقولنا اجتماع
النقيضين مستلزم لاحدهما لا يقتضي شيئا منهما بل يكفي في صدقها كون موضوعها بحيث
اذا حصل بالفعل كان عين المحمول لان الحكم فيها على ذلك التقدير حتى يرجع الى الشرطية
كما يكفي في صدق اللزومية الممتنع المقدم كون المقدم بحيث اذا تحقق كان مستلزما للتالي فلا يقدح
جواز استلزام المحال لا في صدق الشرطية المذكورة حيث يكون المقدم ضروري الاستلزام
للتالي فكذا لا يقدح في صدق الموجبة العرضية حيث يكون الموضوع عين المحمول بالاتحاد فلا يراد انه
لما انحصر الاتحاد بهما في حال الوجود ووجود الموضوع محال فجاز ان يستلزم هذا المحال لاجل عدم
الاتحاد حال الوجود فاذا تصور العقل اجتماع النقيضين وضعه وصار من عنوانا الى انه ممتنع
او ممكن يكون مستلزما لاحدهما ملازمة فيحكم بانه مستلزم لاحدهما وهذا القدر يكفي في صدقه
ولذلك يكون اعم من الفعلية ولا يحتاج الى وجود الموضوع في هذا الكلام اشياء احدها
ان ما ذكره القوم من ان هذه القضية في قوة الشرطية معناه انه مساو للشرطية في الصدق
فانه اذا كان اعتبار العنوان بحسب الفرض والاتحاد مع المحمول على تقدير العنوان في الشرطية
لا محالة ودعوى ان هذه القضية نظائرها صادقة من غير اعتبار تعليق بل لا مرح

من ان مناط صدق هذه القضية ثبوت امتناع الحكم له من حيث المجهولية انما يمشي اذا كان معناها
ثبوت الامتناع على لم يكن مناط صدقها ثبوته له على التقدير وذلك ظاهر لا شبهة
ثانيها ان ما ادعاه من ان الحكم بان هذه القضايا في قوة الشرطية دون غيرها من الحمليات
تحكم غير مستقيم لان هذه القضايا لا تصدق الا اذا كان موضوعها ثبوت المحمول للموضوع
على تقدير الاتصاف بالعنوان مع ان لا اتصاف لشيء من تلك المحمولات بحسب الواقع
بل انما يتصف بها على تقدير اتصافها بالعنوان فقط فتكون في قوة الشرطية بخلاف غيرها
من القضايا التي موضوعاتها متحققة مع محمولاتها في نفس الامر فالقول بان هذا الحكم تحكم
تحكم بحت ثالثها ان ما استدل به على ما ادعاه من انها ليست من قوة الشرطية غير مستقيم
لان هذه القضية اذا لم يكن الحكم فيها بالاتحاد على التقدير بل في نفس الامر كما زعمه كان
معناها ان المجهول مطلقا دائما يمتنع الحكم عليه في نفس الامر وهذه قضية موجبة يقتضي صدقها
وجود موضوعها في نفس الامر فيلزم صدق عنوان موضوعها على شيء في نفس الامر حتى يحقق
وجود الموضوع فاذا لم يصدق الموضوع على شيء بحسب نفس الامر لم يصدق الموجبة فيصدق
نقيضها وهو ليس بعض المجهول مطلقا دائما يمتنع الحكم عليه لان بعض المجهول مطلقا لا يصدق
على شيء اصلا فان السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة كما تقرر في المنطق لا يقال
انما يتجه ذلك لو لم يكن الحكم بالاتحاد معيدا الحين الاتصاف بالمجهولية وقد جعله المعترض مقيدا به لكن
فلا يلزم كذبها حتى يلزم صدق نقيضها لانا نقول ان اراد بحين الاتصاف كون الموضوع
في بعض الاوقات متصفا بذلك الوصف في الواقع كان كاذبا قطعا اذ المفروض
انه لا يتصف شيء ما بالعنوان في شيء من الاوقات فليس لذات الموضوع وقت يتصف فيه
بالوصف العنواني حتى يصدق الحكم بالاتحاد المقيد بوقت الاتصاف وان اراد به كون
الموضوع على تقدير الاتصاف متحدا بالمحمول رجع الى معنى الشرطية وهو بعينه ما ذكره القوم
قح نعرف م وان اراد به معنى اخر فلا بد ان يبين حاله رابعها ان قوله لان الشيء لا يعرض ح ثم الحكم عليه
خلاف ظاهر عبارة الشيخ في الاشارات حيث قال الايجاب الحملي هو مثل قولنا ان الشيء الذي
يعرض في الذهن انه كان موجودا في الاعيان او غير موجود يحكم ان يعرضه حيوانا او الحكم
بانه حيوان انسي ولا يشك في دلالة هذه العبارة على ما ذكرناه خامسها انه انما يكون
مناط صدق القضية الاتصاف بالمحكوم به وح ان كان الاتصاف بالعنوان بحسب نفس الامر

كانت القضية صادقة من غير اعتبار تعليق كقولك كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا
اما اذا لم يكن الاتصاف بالعنوان بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض فقط فلا بد من اعتبار
التعليق بذلك الوصف حتى يصدق القضية اذ لو لم يعتبر ذلك وحكم بثبوت المحمول للموضوع
بحسب نفس الامر لا على تقدير الاتصاف بالعنوان لم يصدق قطعا كما في المعدوم المطلق فان الحكم
بامتناع الحكم عليه اذا كان على وجه التعليق بوصف المعدومية كان معناه امتناع الحكم عليه
على تقدير كونه معدوما مطلقا كان صادقا قطعا وكان مساوقا للشرطية واما اذا كان معناه
ان المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه في نفس الامر في وقت المعلومية كان كاذبا قطعا اذ ليس له
هذا الوصف اصلا ولعل منشأ ذكره عدم التميز بين الوصف والتعليق والفرق بين قولك
اذا طلع عطارد مقابل الشمس على تقدير بعده عنها نصف الدور كان صادقا قطعا ومساوقا
للشرطية اما اذا طلعت عطارد مقابلة للشمس وقت بعده عنها نصف الدور كذب قطعا
الا ان يريد التعليق بكونه في ذلك الوقت فرجع الى المعنى الاول ثالثها ان قوله يكفي
في صدقها كون الموضوع بحيث اذا حصل بالفعل كان عين المحمول لان الحكم فيها على ذلك التقدير
حتى يرجع الى الشرطية غير مستقيم بل انما يكفي في صدقها ذلك اذا كان الحكم بثبوت المحمول له على
اما اذا كان الحكم بثبوته له في الواقع من غير تعليق فكيف يكون صدقها بالجملة المذكورة مثلا
اذا طلع مقابل الشمس ولم يبعده بالقدر المذكور لم يصدق قطعا وذلك ظاهر لا ستره
سابعها انه قرر ان الحكم في القضية المفروضة ليس بثبوت المحمول على التقدير بل بثبوته في الواقع
وزعم انه يكفي في صدقها كون موضوعها بحيث اذا حصل بالفعل كان عين المحمول وذلك مما لا يكاد
يروج على من له ادنى بصيرة وكذا … ما الشرطية التي يكون استلزام مقدمها لتاليها
ضروريا انما يسمى اذا كان لمعانيها ما ذكره القوم … ان ما اعتمد عليه في الايراد وارتكب
لاجله هذه التعسفات على ما صرح به هو ان العقل يحكم بصدق هذه القضايا من غير تعليق وهو
كما ترى غير مسلم ومنشأ توهمه انه لا يصح في عقد وضعها معنى الشرطية ولا في عقد الحمل فيها
بالتقدير وذلك لا يدل على ما ذكره اذ المعتبر فيهما محمل يظهر عليه التحليل فيها رجوع عقد الوضع
الى الشرط وعقد الحمل الى الثبوت على التقدير كما يعلم مما ذكره الشيخ في التفسير المنقول عنه انفا حيث
صرح بان الاتصاف بالعنوان بحسب الفرض وثبوت المحمول له بحسبه فان قلت فعلى ما ذكر
يكون مقتضى كلام الشيخ رجوع سائر الحمليات الى ذلك قلت هذا المعنى صادق في جميع الحمليات

عطارد

وما ذكره الشيخ هو القدر المشترك بين الجميع وقد صرح في الشفاء بان جل العلوم كلها
يرجع الى الشرطيات التي انما تعلم وضع مقدمها في العلم الالهي بناء على ان اثبات وجود موضوعها
من وظائف الالهي ولذلك حصل بعد تفسير القضية بهذا المعنى في وجه تسميتها بالحقيقة
اما حقيقة القضية المستعملة في العلوم ويلزم من ذلك ان لا يتحقق قضية يحكم فيها على الثابت
من غير تعليق فذلك حيث يكون وجود الموضوع معلوما ثم اني ذكرت في تحرير القواعد ان محصل
كلامه ان الحكم على الامر الذهني باتحاده مع المحمول حيث يكون ذلك الامر متصفا بالعنوان
وهو حال كونه في الذهن غير متصف فلا دخل في الحكم … بانه اذا كان الاتصاف
بالعنوان غير واقع وكان معنى القضية ان المتصف بالعنوان متحد مع المحمول بحسب نفس الامر
في ذلك الحال اي في حال اتصافه بالعنوان فهو غير صادق اذ ليس للموضوع تلك الحال بحسب
نفس الامر فلا يكون له وصف في تلك الحال والى اصل انه ان كان معنى قولنا المجهول المطلق يمتنع
الحكم عليه ان ما هو متصف بالمجهولية مطلقا يمتنع الحكم عليه بحسب نفس الامر في حال يكون بتلك الحال متصفا
بالمجهولية ولم يوجد هذا المفهوم على معنى انه يمتنع الحكم على هذا التقدير بل اريد انه كذلك بحسب نفس
في تلك الحال فهو كاذب لا محالة اذ ليس تلك الحال فلا يكون له وصف في تلك الحال وان اريد
انه كذلك على فرض ان يكون له تلك الحال فهو راجع الى معنى الشرطية لان اتحاد الموضوع
مع المحمول على التقدير امر غير واقع فهو بعينه ما ذكره القوم واعترض عليه بانا نختار ان معنى القضية
ثبوت ان المتصف بالعنوان متحد مع المحمول بحسب نفس الامر حال اتصافه بالعنوان لكن صدق
ذلك لا يوجب وقوع المتصف بالعنوان في نفس الامر كما لا يوجب صدق الحقيقة الى
باتحاد الفرد المقدر مع المحمول وقوع ذلك الفرد في نفس الامر وما ذكره في معرض الاستدلال
منقوض بان يقال الفرد المقدر لما لم يكن واقعا في نفس الامر لم يكن اتحاده مع المحمول الا على تقدير
امر غير واقع فالحكم باتحاده مع المحمول في نفس الامر كاذب اذ ليس له تلك الحالة فلا يكون له
وصف في تلك الحال فان قلت اذا لم يكن المتصف بالعنوان واقعا في نفس الامر لم يصدق
انه متحد مع المحمول فيها فكذبت القضية قلت ان اردت انه لم يصدق انه متحد مع المحمول في حال
الاتصاف بالعنوان فممنوع اذ يكفي في صدقها كونها بحيث اذا وقع متصفا بالعنوان كان متحدا
مع المحمول في تلك الحال وح جاز ان يصدق القضية بوجه حملها على صلة ايضا نختار ان معنى قولنا
المجهول المطلق يمتنع الحكم عليه ان ما هو متصف بالمجهولية مطلقا يمتنع الحكم عليه بحسب نفس الامر

الامر

في حال المحمولية ولا ام كذلك قوله ليس له تلك الحال فلا يكون وصف في تلك الحال اما اذا كان
سلبيا كعدم صحة الحكم عليه وعدم معلومية مثلا سا، على انه لا يقتضي وجود الموضوع فالمحمول مطلقا
وان لم يكن واقعا في نفس الامر فهو فيها ليس معلوما ولا سوادا ولا بياضا الى غير ذلك من السلوب
اذ لو لم يصدق عليه هذه السلوب في نفس الامر لصدق نقيضها عليه فيها فيكون معلوما او سوادا او
بياضا في نفس الامر هف فان يصدق ان المحمول المطلق لا يصح الحكم عليه بحسب نفس الامر
وان لم يكن المحمول المطلق واقعا فيها   من البين انه اذا لم يكن شيء في حال من الاحوال
ووقت من الاوقات لم يصدق عليه انه متحد مع شيء ما في تلك الحال وفي ذلك الوقت
بحسب نفس الامر كما ان زيدا اذا لم يكن موجودا اليوم الجمعة لم يصدق عليه انه قائم او لا قائم
في ذلك اليوم وكما مر في مثال عطارد فاذا كان الحكم باتحاد الفرد المقدر مع المحمول بحسب نفس الامر
لم يصدق الا ان يكون ذلك الفرد موجودا في نفس الامر وانما يصدق بدون تحقق الفرد في نفس الامر
اذا كان الحكم باتحاده على تقدير وجوده اذ ح لا يقتضي صدقه وجود ذلك الفرد في نفس الامر
فما ذكره في معرض النقض لا وجه له بل فيه مصادرة على المطلوب الاول ثم ما ذكره في جواب
السؤال الذي اورده وهو انه انما يلزم ان لا يصدق القضية الفعلية ولا يلزم منه كذب الحملية مطلقا
ان اراد انه يصدق الحملية التي يكون الحكم فيها بالاتحاد على تقدير الاتصاف بالعنوان فهو بعينه
مطلوبنا وان اراد انه يصدق الحملية الغير الفعلية الحاكمة بالاتحاد في نفس الامر بان يكون ممكنة
مثلا فباطل لان قولنا المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه قضية ضرورية فهي اخص من الفعلية فيلزم
من صدقها صدق الفعلية فاذا اعترف بكذب الفعلية لزم كذب الضرورية قطعا وما اختاره
اخيرا من ان الحكم بامتناع الحكم في نفس الامر في حال المحمولية ولا يلزم منه ثبوت الموضوع
بناء على ان عدم صحة الحكم سلبي فلا يقتضي وجود الموضوع فمخالف لما حقق في موضعه وعرف
المعرف مرارا من ان الموجبة السالبة المحمول يقتضي صدقها وجود الموضوع اذ الكلام على تقدير
كونها موجبة وقد كرر المعترض هنا التصريح بكونها موجبة كما ترى فلو جعلها سالبة لكان منافيا
لما كرره وقرره ولما هو الواقع الخ   يتحقق هناك نسبة خارجية قيل فيه بحث لان
طرفي الحكم اذا كانا موجودين في الخارج كالجسم والابيض مثلا كانا معا هناك شيئا واحدا
موجودا بوجود واحد كما سيأتي فكيف يتحقق هناك بينهما نسبة بل يصح مطابقة الحكم الحملي
الايجابي للواقع ما اشرنا اليه في الحواشي السالفة من ان الحكم المذكور صورة اتحاد الطرفين

فان كان اتحادهما واقعا بان كانا معا شيئا واحدا في نفس الامر كان الحكم مطابقا له
الصورة لذي الصورة والا فلا فان قلت اذا كان الطرفان موجودين في الخارج كانا
هناك شيئا واحدا فمطابقته اذا كان الاتحاد اعني الاذعان اما اذا لم يكونا في الخارج فان
يكون اتحادهما قلت الاتحاد بينهما في الذهن لا بان يتصور الذهن اتحادهما او يصدق بل بان كان
الموضوع حال وجوده في الذهن عين المحمول كالامكان فانه حال وجوده عين النسبة مثلا
ولو لم يكن ذلك معلوما ولا اشتباه في جواز اعتبار مطابقة ما في الذهن من الاذعان
لذلك مثلا لو لم يكن ادعى بان الامكان نسبة كان مطابقا لاتحاد الامكان مع النسبة
حال وجوده في الذهن وان ادعى بانه ليس نسبة كان غير مطابق له فما في نفس الامر يتناول
الموضوع في نفسه مع قطع النظر عن ملاحظتنا واعتبارنا سواء كان في الذهن او في الخارج
لا الحال التي اعتبر الذهن حصولها له وبذلك يندفع ما سماه الشارح اشكالا قويا
قد اخذ منشأ هذا الجواب من الحواشي وقد غيره بادنى تغيير وقد ذكرت في تحرير الحواشي ان ما اورد
على الشارح انما يرد لو كان المراد بالنسبة الخارجية النسبة الموجودة في الخارج اما اذا اريد
بها النسبة المنسوبة الى الخارج بكون الخارج ظرفا لنفسها لا لوجودها بمعنى ان يكون منتزعة
عن الشيء بحسب وجوده في الخارج كما صرح به الشارح فلا اذ لا يلزم من تحقق النسبة الخارجية
بهذا المعنى ان يكون موجودة في الخارج بل النسبة الخارجية بهذا المعنى انما توجد في الذهن
فقوله كيف يتحقق هناك نسبة بينهما ان اراد بقوله هناك الاشارة الى الخارج حتى يكون
المعنى لا توجد في الخارج النسبة فهو مسلم لكنه لم يدعها الشارح بل صرح بخلافه وان اراد
الاشارة الى تلك المادة بمعنى انه لا يتحقق في هذه المادة النسبة الخارجية مع ان النسبة الخارجية
بالمعنى الذي سبق منحصر في الذهن واعترض عليه بان تحقق النسبة بين الطرفين في الخارج ظرفا
لوجودها او لنفسها ان امكن يستدعي تغاير الطرفين فيه وهما هناك شيء واحد موجود
بوجود واحد فلا يمكن ان يتحقق بينهما نسبة في الخارج لكن الخارج ظرف لنفسها لا لوجودها
وان هذا انما يفهم من عبارة الشارح ومآل النسبة منتزعة عن الشيء بحسب وجود ذلك بمعنى
في الخارج وصرح بان الشيء صرح به على ان ما فيه كلام خال عن التحصيل اذ الطرفان لما كان
في الخارج امرا واحدا ذاتا ووجودا فبحسب هذا الوجود الواحد كيف يصح انتزاع النسبة المستدعية
لتغاير طرفيها   هذا كلام عجيب وليس منه عجبا فان الكلام في ان النسبة الخارجية

ليست موجودة في الخارج ونسبتها في الخارج ليست من حيث ان الخارج ظرف لوجودها بل
انه ظرف لنفسها بالمعنى الذي مر تفصيله فكيف توسط لذلك
بين الطرفين في الخارج يستدعي تغاير الطرفين فيه وهل هذا الا كما تقول احد ان النسبة غير موجودة
في الخارج فيقال في معرض الاعتراض عليه ان وجود النسبة في الخارج يستدعي مغايرة
فيه وذلك من قبيل اضغاث احلام كما لا يخفى على ذوي الاحلام . وما نقله عن الشارح من
تحقق منهما في الخارج لكن الخارج ظرف لنفسها من قبيل تلك الاحلام فان الشارح صرح بخلافه
حيث قال والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها وما عمم
في معنى كون الخارج ظرفا لنفس النسبة خال عن التحصيل ان اراد به خلوه عن تحصيل
ولا يحد ورفيه خال عن التحصيل عند المحصلين فلا يخفى سقوطه فان الاحكام الخارجية كالحكم
باتحاد الثوب مع الابيض وزيد مع الاعمى والسماء مع الفوق انما هي اذعان ليس ينتزعها
العقل من تلك الموضوعات بملاحظة وجودها الخارجي فان اتحاد الثوب مع الابيض
واتحاد زيد مع الابيض والسماء مع الفوق انما هو بحسب هذا الوجود واما في الوجود الذهني
فهي ليست متحدة مع تلك المحمولات بخلاف اتحاد المفهومات بالمعقولات الثانية فانها بحسب
الوجود الذهني دون الخارجي وكون الموضوع والمحمول امرا واحدا في الخارج لا يقتضي عدم صحة
انتزاع العقل النسبة عن الموضوع بحسب هذا الوجود فان العقل يلاحظ الموضوع بحسب هذا الوجود
ويعتبر مغايرته الى مفهومات شتى متحدة معه وبين بعضها الاتحاد في هذا الوجود ومعه وبين البعض
سلب الاتحاد والاتحاد وسلبه انما يوجدان في الذهن لا في الخارج فان تطبق ما وجده
على ما هو حاله بحسب هذا الوجود كان صادقا والا كان كاذبا ثم لا يذهب عليك ان الطرفين
في الحكم الايجابي متحدان اتحادا اما على ما يشعر به قول المصنف بعد ذكر اقسام الوحدة والهوهو
وعلى هذا النحو يكون الحكم الايجابي مطلقا حكما باتحادهما ذاتا ووجودا بالحقيقة فان ذلك في
العارض مع معروضه عارض واحد ونحوهما مفقود ثم اني قد اوردت في تحرير الحواشي على قوله
ان الحكم المذكور صورة اتحاد الطرفين ان الاتحاد نسبة والنسبة لا توجد في الخارج كما اعترف
فكيف يتحقق في الخارج فاجاب اما اولا فان المحشي لم يحكم بتحقق الاتحاد في الخارج بل قال
فان كان الاتحاد بمعنى واقعيا بان كانا شيئا واحدا في نفس الامر وهو اعم من الخارج
فلانه فسر وقوع الاتحاد بان كان الطرفان شيئا واحدا ووقوعه بهذا المعنى في الخارج ظ

او لكان الحكم الايجابي صورة اتحاد الطرفين كما ذكره فان كانت القضية خارجية
يكون الحكم صورة اتحادهما في الخارج فاما ان يكون الخارج ظرفا لوجود الاتحاد فيكون الاتحاد
موجودا فيه او يكون ظرفا لنفسه وظرف وجوده هو الذهن وهو بعينه ما حققناه وقوله
اولا ان وقوع الاتحاد بكونهما شيئا واحدا في نفس الامر وهو اعم من الخارج لا يجدي لانا
لا نورد ذلك في القضية الخارجية على ان الكلام على ما ذكره من ان الحكم صورة الاتحاد
وكذا قوله ثانيا انه فسر وقوع الاتحاد بان كان الطرفان شيئا واحدا ووقوعه بهذا المعنى
في الخارج ظ لما مر من ان الكلام على تقدير كون الحكم الاتحاد ولا فرق بين وقوع الاتحاد
ليس موجودا في الخارج ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها قيل ان اراد
ان الخارج ظرف لنفس النسبة في القضايا بان يكون متعلقا بالثبوت الذي فيها فاما ان اراد
انه ظرف لثبوت المحمول للموضوع فيرد عليه ما مر انهما متحدان في الخارج فلا يتصور
ان يكون بينهما ثبوت فيه واما ان اراد انه ظرف لثبوت مبدا المحمول للموضوع فيرد عليه
ان ظرفيه المذكورة يتحقق في كثير من القضايا بدون مبدا المحمول للموضوع كقولك زيد [ابان]
في الخارج وزيد موجود فيه وبعض الموجود فيه زيد ولا خفاء في صحة استعماله في سائر القضايا
على سواء واحد فلا بد بتعيين معناه على وجه يشمل سائرها وهو انه ظرف للاتحاد المستفاد
من هو هو في الحملية الموجبة وسلب الاتحاد في الحملية بمعنى ان الطرفين واحد بحسب الوجود الخارجي
او غير واحد بحسبه ولا يلزم من ذلك وقوع النسبة في الخارج كما لا يخفى ويظهر من ذلك ان
زيد موجود في الخارج يصدق خارجية لان الاتحاد ظرفها في الوجود الخارجي لا انها قضية
وفي الخارج فيه للموجود كما ذهب اليه بعض المتاخرين لان طرفيها ليسا واحدا في الوجود
الذهني وان اراد ان الخارج يقع ظرفا للنسبة لا في القضايا بان يقع في الخارج
عاريا عن الوجود فذلك بط لان النسبة لما لم يكن موجودة في الخارج كان لا محالة
فيه فكيف يكون واقعة فيه لا ريب ان المراد ما ذكره اخرا والمراد بالثبوت هو الاتحاد
والخارج في الخارجية ظرف للاتحاد كما ذكره لا للوجود فلا يلزم وجود الاتحاد في الخارج
هذا بعينه ما حققناه فيندفع ايراداته كلها فقد انطقه الله بالحق من حيث لا يدري واذ انفطن
بذلك وعلم ان ظرفية الخارج لنفس الاتحاد لا تستلزم وجود الاتحاد في الخارج وظهر الفرق
بين كون الخارج ظرفا لنفس النسبة وبين كونه ظرفا لوجوده وظهر ان في الخارج في قولك زيد موجود

في الخارج عند المحمول لا النسبة ظهر خفاء قوله وظهر من ذلك ان قولك زيد موجود في الخارج
يصدق خارجية الى اخر ما ادعاه لان يستدل على ذلك بان طرفيها ليسا في الوجود
الذهني اول المسئلة وعن الثاني فان الخصم يقول في الخارج هنا ظرف للمحمول لا للنسبة ولا للحكم
في ان يكون اتحاده مع الوجود الخارجي بحسب الوجود الذهني كما انه متحد مع سائر العوارض
التي هي معقولات ثانية بحسب هذا الوجود وان كانت متعلقة بالخارج كوجوب الوجود في الخارج
وامتناعه   او على الامور الخارجية ذكرت في تجريد الحواشي لقائل ان يقول معنى الحمل الاتحاد
الموضوع بالمحمول في الوجود فيكون كلاهما موجودين بوجود واحد فكيف تتصور كون احدهما
موجودا دون الاخر فان الاعمى لما كان متحدا مع زيد كان موجودا بوجود زيد بعينه بل نقول
لا فرق بين الابيض والاعمى في ان مفهومه منتف في الخارج وفرده موجود فجعل احدهما من الموجودات
الخارجية دون الاخر تحكم والجواب ان الشارح كتب في الحاشية عند قول المصنف والوجود
من المعقولات الثانية انه اذا قيل الحيوان موجود كان معناه وجود افراده
فاذا قيل انها موجودة كان معناه ان ما صدق اشتقاقها موجود فيكون مفهوم الاعمى غير موجود
لا نفيا اقرارا   لانه يرجع الى اصطلاح جديد والتحقيق ان الحقيقة انه
اذا وجد فرد ما كانت الحقيقة موجودة بوجوده واما اعراضها فان يكون موجودة بوجودها
باعتبار اتحادها معها بوجه ما واتحاد الفرد مع الذاتيات اتحاد ذاتي ومع العرضيات
اتحاد بالعرض فيكون الذاتيات موجودة بوجوده بالحقيقة والعرضيات بالعرض فلذلك
يقال ان الانسان لا بشرط شيء موجود في الخارج حقيقة بخلاف الاعمى فانه موجود بالعرض
بوجود زيد اذ ليس زيد في ذاته اعمى بل باعتبار امر خارج عنه فاذا نسب وجود ماله الى الاعمى
كان نسبته بالعرض بخلاف الانسان فانه زيد في ذاته انسان ولو فرض وجود الاعمى
بذاته زيدا ولا غيره من الحيوانات بل شيء اخر يكون ذلك المفهوم ذاتياله اذ المهية
فنقول معنى كلام المصنف انه اذا حكم على الامور الموجودة في الخارج بالامور الموجودة فيه
سواء كانت موجودة فيه بالذات او بالعرض وجب مطابقته للخارج اذ حينئذ تكون القضية خارجية
لاشتمالها على الحكم باتحادهما في الخارج فيشمل مثل قولنا زيد ابيض وزيد اعمى ولا يشمل
قولنا زيد ممكن لان الحكم فيها على الوجود الذهني ادعي هذه القضية اتحادهما في الذهن على انه الامر
انه اتفق ان يكون للموضوع من جهة اخرى وجود في الخارج وهو خارج عما هو الملاحظة في الحكم

العقلية واما اذا حكم على الموجود الذهني بالوجود الذهني فلا يجب مطابقته للخارج سواء كان
لهما وجود في الخارج او لم يكن بل يجب مطابقته لما في نفس الامر اي بحسب الذهن فان الذهن
نفس الامر وان كان اعم من الذهن والخارج لكن وقع هنا في مقابلة الخارج فكان المراد بها
ما سوى الخارج من افراد نفس الامر   هكذا ينبغي ان يعلم ولم يعترض عليه خرقا للعادة
او على الامور الخارجية ذكر في الحواشي انه لما كانت الامكان من المعقولات الثانية
فالموصوف به انما هو الامر الذهني لا الخارجي فنقول الانسان ممكن حكم بالامر العقلي على الامر
العقلي والحق ان الحكم اما على الوجود الخارجي بمثله او على الوجود الذهني بمثله كما اشرنا اليه
لا يقال اذا حكمت على الامور الاعتبارية مثلا بالصفات الخارجية او على الموجودات العينية
بالمعقولات الثانية كان الاول حكما على الوجود الذهني بالوجود الخارجي والثاني عكسه لانا نقول
على الوجهين ان كان الحكم باتحادهما في الخارج كان حكما على الوجود الخارجي بمثله وان كان الحكم
باتحادهما في الذهن كان حكما على الوجود الذهني بمثله وعلى الاول يعتبر في صحته مطابقته للخارج
وعلى الثاني يعتبر فيها المطابقة للذهن وليس معنى الحكم على الامور الخارجية بمثلها ان يكون الطرفان
موجودين في الخارج بحسب الواقع بل ان يعتبر متحدين بحسب الوجود في الخارج فان الغرض
بيان صدق القضية الخارجية مطلقا حتى يعرف بالتطبيق عليه صدقها او كذبها واعترض عليه
بوجوه منها ان ما ذكره في بيان ان الموصوف بالامكان ليس في الخارج يجري في الموصوف
بالوجود لانه من المعقولات الثانية فلو صح ان الموصوف بها ليس في الخارج لزم ان لا يوجد في الخارج
موجود لا واجب ولا ممكن ومنها ان حصر الحكم على الوجود الخارجي بمثله وعلى الوجود الذهني بمثله
ظاهر البطلان ومنها ان ما ذكر في بيان ذلك من ان الحكم ان كان باتحادهما في الخارج كان حكما على الوجود الخارجي
بمثله وان كان باتحادهما في الذهن كان حكما على الوجود الذهني بمثله لا يوجب الانحصار لاحتمال
ان يكون الحكم باتحادهما في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوصية الذهن والخارج ومنها ان
المتبادر من قول المصنف واذا حكم على الامور الخارجية بمثلها ان يكون الطرفان موجودين في الخارج
وقد صرف الى ما لا يفهم منه وهو ان يعتبر اتحادهما بحسب الوجود الخارجي سواء كانا موجودين في الخارج
او لا حتى اذا قيل مثلا اجتماع النقيضين في الخارج يكون الحكم فيها على موجود خارجي بمثله
ولا يتفوه به من له ادنى معرفة باساليب الكلام   اما الوجه الاول فظاهر سقوطه لملاحظة
اطراف الكلام فانه قد علم ان اتحاد الموصوف بالممكن والموجود انما هو في الذهن بناء

على ما قرروه من انهما ونظائرهما من المعقولات الثانية التي تصدق على المفهومات بحسب
الوجود الذهني فلا ينافي ذلك كون تلك المفهومات موجودة كما صرح في الحاشية
الذي هو متحد مع الممكن الموجود ونظائرهما في الذهن موجود في الخارج ولا يلزم من وجوده
في الخارج ان يكون اتحاده مع تلك المحمولات في الخارج وذلك ظاهر من اصل الحاشية
بحيث لا يحتاج الى بيان على ان في الكلام خلطا ظاهرا فان ما ذكره هو ان الاتصال
ليس بحسب الخارج الا ان الموصوف ليس موجودا في الخارج ومنها هو من واما الثاني
فلان العرض منها بيان مصداق القضايا وهو نفس الامر منحصر في الخارج والذهن فاعلم
ان صدق الخارجية بحسب المطابقة مع اي شيء علم حال صدق التي حكم فيها بالاتحاد في نفس
فان مصداقها الخارج عن التعيين هذا على اني ذكرت في اصل الحواشي هذا السؤال واجبت عنه
بانه يعد بعد العلم بحال الخارجية والذهنية لا شبهة في حال الحقيقية ثم ذكرت انه يمكن ان الحكم
والاعمى ما ليس حكما خارجيا فيحمل الحقيقية ايضا او يكون المعنى ان مصداق الخارجية هو الخارج
ومصداق غيرها نفس الامر اما الحقيقية فمعنى ضمن الذهن فقط ويكون هذا درك الفصل كما هو
وامر توجيه العبارة مع انطباق المقصود فهذه عبارة الحواشي واما الثالث فلانه ان حمل الموجود
الخارجي على ما اعتبر وجوده في الخارج غير مستعمل لاشك ان يؤدي القضية الخارجية اتحاد الطرفين
في الخارج بعد اعتبر فيها وجودهما فيه ولا مرية في انه ليس المراد ما سماه المعترض متبادرا
او مستعمل بعض المعنى انه اذا حكم على ما هو موجود في الخارج بحسب الواقع بموجود خارجي
اعتبر في صحة المطابقة مع الخارج ومن بين ان المعتبر في صحة القضية الخارجية مطلقا هو المطابقة
مع الخارج سواء كان طرفاها موجودين خارجين في الواقع او غير موجودين اذا لم يكن
طرفاها موجودين في الخارج يحكم بكذبها اذ المعتبر في صدقها المطابقة مع الخارج ولا وجود
لموضوعها في الخارج وكذا اذا قلنا اجتماع النقيضين يحكم بكذبها لعدم مطابقتها للخارج
بناء على انه لا وجود لشيء من طرفيها في الخارج ولا ينكر مثل هذا التوجيه من له ادنى بصيرة
في فهم المقاصد وانا حكم على الامور الخارجية بالامور العقلية قيل اذا صدق
القضية التي حكم فيها بالامر العقلي على الامر الخارجي صدق لا محالة عكسها التي حكم فيها بالامر الخارجي
على الامر العقلي فيجوز الاول ينافي نفي الثاني مثلا اذا صدق كل انسان ممكن يصدق بعض
الممكن لا انسان بلا اشتباه واعلم ان الموضوع والمحمول في القضية الحملية الخارجية الصادقة

كانا معا شيئا واحدا في الخارج فكيف يكون احدهما موجودا دون الآخر ولا يلزم من كون
الامكان والعمى اعتباريين ان لا يكون الممكن والاعمى موجودين في الخارج قلت علله في تجريد
الحواشي هذا انما يرد لو كان المراد بالمحكوم عليه هنا هو العنوان اما اذا اريد به ذات المحكوم عليه
الذي يسميه المتأخرون الموضوع بالحقيقة فلا ورود له لان ذات المحكوم عليه في القضية المذكورة
من الموجودات الخارجية بلا اشتباه واعترض عليه بان المحكوم عليه ما حكم عليه ما حكم عليه
وشرط الحكم على شيء ان يكون معلوما حال الحكم وذات المحكوم عليه الذي هو افراده ليس معلوما
لما حققناه في حاشية شرح المطالع وليس المعلوم الذي حكم عليه الا العنوان فلذلك ذهب
المحققون الى ان المحكوم عليه هو العنوان وعلى تقدير ان يراد به الافراد فان وجب اتحاد الطرفين
في الوجود لما صدق حمل الامر الغير الخارجي على الافراد الخارجية وان لم يجب اتحادهما
في الوجود وصدق حمل الامور الاعتبارية الغير الموجودة في الخارج على الافراد الموجودة كما ذهب
الشارح فلم لا يصدق حمل الامر الخارجي الغير الموجود في الذهن على الافراد الموجودة فيه اذا
هذا فان اراد بقوله موضوع العكس موجود في الخارج انه موجود فانه
لما ذهب الى ان الممكن ليس موجودا خارجيا لكون فرده موجودا فيه عنده اذ وجود الكلي
عنده في الخارج وجود افراده وهو ليس موجودا فيه كون المحكوم عليه هو العنوان
قد حققه في حاشية الشرح المطالع وذلك لا ينافي ان مراده بالمحكوم عليه ذاته على ان الشارح
بين المتأخرين ومنهم هو ان المحكوم عليه بالحقيقة هو الافراد ويسمون العنوان الموضوع في الذكر
فمعنى حمل كلام الشارح على ما هو مذهبه ثم ان الشارح لم ينف صدق حمل الامر الخارجي على الامر
العقلي بل ذكر ان المعتبر في صحته هو المطابقة للخارج وذلك لا يستلزم كذبه كما سبق المعترض
الى الشارح من تجويز الاول ونفي الثاني غير في كلامه بذلك ولما كان مذهب الشارح
ان المحكوم عليه بالحقيقة هو الافراد في جانب المحمول هو المفهوم وقد تقرر عنده ان المشتق في الخارج
انما يتحقق بوجود مبدأ الاشتقاق فاذا قلنا بعض الانسان اعمى لم يكن المحمول موجودا في الخارج
ويكون صادقا لمطابقته للخارج بناء على ان النسبة الخارجية المعنى الذي عرفت لا تستدعي
وجود المحمول في الخارج واذا عكسناه وقلنا بعض الاعمى انسان كان الطرفان موجودين
عنده بناء على ان المعتبر في الموضوع هو الفرد وافراد الاعمى موجودة في الخارج كمفهوم الانسان
ومن ههنا تبين ان موضوع العكس موجود في الخارج عند الشارح بناء على ان الموضوع عنده الفرد وهو

موجود ومحمول الاصل غير موجود لانه المفهوم ومفهوم الاعمى غير موجود فيه عنده بناء على ما قرره
من ان وجود المشتق في الخارج يستدعي وجود مبدا الاشتقاق فيه ولذلك قال في تجريد
الحواشي ان المعترض صرح سابقا بان مثل الاعمى موجود في الخارج فان اراد ان طبيعته
موجودة فيه حتى ان ما في الخارج منه يكون العدم جزء مفهومه فهو في غاية البعد عن العاقل كيف
ومعنى الاعمى معدوم البصر ويشتمل على العدم الذي هو جزؤه فيكون العدم المطلق موجودا
في الخارج وان اراد ما صدق عليه الاعمى موجود فهو لا يضر لعموم اذ مراده ان الطبيعة الاعمى
غير موجود فيه لا ما صدق عليه واعترض عليه بانا نختار ان طبيعة الاعمى موجود في الخارج والعدم
ليس جزءا منها في الخارج بل هي قيد له فان جزء مفهوم الشيء لا يجب ان يكون جزءه كما حقق هو
وكون القيد عدميا لا ينافي وجود المقيد ثم لما كان الحمل الايجابي كما اعترف به هو القائل
الحكم باتحاد الطرفين فيمتنع صدق القضية خارجية كان طرفاها لا محالة واحدا في الخارج وحينئذ
يستحيل ان لا يكون احدهما موجودا فيه مثلا اذا صدق قولك زيد اعمى في الخارج لزم ان يكون
زيد والاعمى متحدين فيه فكيف لا يكون الاعمى موجودا فيه ولا يلزم من ذلك ان يكون العدم
جزءا من مفهومه لجواز ان يكون في خارج عنهما وجه لا يكون العدم في الخارج غاية الامر ان يكون
فيه بالعرض وقد صرح الشيخ بجوازه في طبيعيات الشفاء ما في الخارج من الاعمى الذي وصفه
بانه مقيد بالعمى والعمى خارج عنه هو زيد مثلا فهو بعينه الفرد وان اراد مفهوم معدوم البصر فلا يسلم
ان العدم جزؤه وان اراد معنى اخر فليبين حتى يظهر حاله وانت تعلم ان الحمل الايجابي هو الحكم
بالاتحاد بين الطرفين ولا اتحاد في وجودين كما عرفت في بحث الوحدة والكثرة وقد صرح المصنف
بذلك هناك حيث قال بعد ذكر اقسام الوحدة والكثرة هو على هذا النحو واتحاد العارض مع المعروض
ليس اتحادا حقيقيا حتى يلزم من وجود المعروض وجود العارض بالحقيقة كيف لا وهما مختلفان
في الحمل فان حمل الابيض وجوده متوقف على حمل الثوب ووجوده بل هو اتحاد بالعرض
فيلزم ان يكون موجودا بوجوده بالعرض كما اشار اليه فيما نقل عن الشيخ وذلك محقق بكونه
معدوما في الخارج بالحقيقة فتامل والا فيكون النسبة السلبية خارجية مع ان طرفيها
غير موجودين في الخارج وذلك لا يوجب ان يكون المراد بالحكم هو الحكم الايجابي بل الظاهر
ان ترك الحكم على عمومه وكون الصورة المذكورة داخلة في قوله والا فلا اذ معناه كما صرح
الشارح والا فلا يجب المطابقة للخارج نعم لو كان معناه والا فلا يجوز المطابقة للخارج لوجب

ذلك وسياق الكلام ناب عنه وذكرت في تجريد الحواشي ان حاصل ما ذكره ان المتبادر
من تعلق وجوب التطابق بالخارج بكون الطرفين موجودين فيه ان يكون لوجود الطرفين في الخارج
مدخل في ذلك الوجوب وما لم يكن له مدخل في ذلك في السالبة اصلا فلا يحسن ادخاله في حال
الحكم واما الموجبة فلوجود الطرفين فيها مدخل في كلية وجود التطابق مع الخارج واعترض عليه
بانه لو سلم ما ذكره لدل على ان الحكم في القسم الاول ايجابي كما هو الدعوى اذ مدخل الحكم السلبي على ما
في قوله والا فلا فان معناه على ما صرح به انه والا فلا فان معناه على ما صرح به انه والا فلا يجب
المطابقة للخارج وذلك لا ينافي جواز المطابقة بل وقوعها فيه اذ لو كان المراد بالخارجية
في اصل المبحث اعم من الموجبة والسالبة كما ذكره كان المعنى ان الطرفين في القضية الخارجية
سواء كانت موجبة او سالبة فيلزم ان لا يجب في صحة مثل قولنا العنقاء ان لم يطابق مع الخارج
لا طرفيها غير موجودين فيه فلا نعلم معيار صدق بعض الموجبات الخارجية اعني ما يكون طرفاها
موجودين في الخارج كقولنا الانسان ان يفرض التطابق مع الخارج ولا يكون معيار
صدق السالبة التي ليس طرفاها موجودين كقولنا لا شيء من الانسان بعنقاء التطابق مع الخارج
ولا يخفى عدم استقامته اذ الغرض منه بيان معيار صدق القضايا حتى يميز بين الصادق والكاذب
ولا شك ان معيار الصدق لا يختلف بكون الطرفين موجودين في الخارج بحسب الواقع او غير موجودين
بحسبه بل انما يختلف بكون القضية خارجية او ذهنية ويمكن الجواب بان نفس الامر
ذكرت في الحواشي انه لا يدفع الاشكال عنهم لانهم يصرحون بان المعقولات كلها هو العقل
الفعال فالاولى ان يقال ان المطابق لما ارتسم فيه من حيث يصدق به صادق ولذلك الكواذب
وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ يجوز ان لا يكون مصدقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون
مذعنا لما حفظه وان لا يكون مدركا له الا ترى ان الخيال للصور وليس مدركا عند هم والحافظ
للمعاني ولا مدركا فيجوز ان يكون شان العقل الفعال مع الصوادق الحفظ والتصديق
ومع الكواذب الحفظ فقط وذلك بعيد عن النقص والقصور اللذين لا يليقان بالمادة لا بالعقل
لا معنى للعلم الا حصول مجرد عند مجرد قائم بذاته فيكون العقل عالما به لا ما تقول هذا انما يستلزم
كونه عالما به من حيث التصور واستلزامه لحصول التصديق ممنوع والحاصل ان المراد به المقالة
التي يتعلق بها التصديق وذلك يستلزم تصورها ولا يلزم منه حصول التصديق بها واعترض عليه
بانه لا خفاء في ان التي فيها الكلام في هذا المقام هي صورة العلوم لا صورة المعلوم فالعقل

الفعال انما يكون خزانة للتصديق صادقة كانت او كاذبة لو ارتسمت وحصلت فيه هذه التصديقات
اذ لو لم يكن التصديقات فيه لم يكن خزانة لها ولا بد في التصديق من مصدق وقوله وتلك الكواذب
وان كانت مرتسمة فيه من حيث يحفظها لا يكون مصدقا فان الحافظ لا يلزم ان يكون
مذعنا لما يحفظه انما يكون موجها لو كان العقل خزانة للتصديق واما اذا كان خزانة التصديق
كما هو الدعوى فلا وجه له كما لا يخفى لامتناع حصول التصديق بدون الاذعان فان نفس التصديق
وامتناع حصول الاذعان بدون المذعن   لا خفاء في انه لا معنى لخزانة المعلومات الا خزانة
معناه يحصل لنسبها العلم بتلك المعلومات من غير تحصيل جديد وذلك لا يقتضي علم الخزانة بها كما ان
الخيال خزانة الحس المشترك وليس عالما والحافظة خزانة لمدركات الوهم وليست مدركة لها فقوله
الخزانة التي فيها الكلام هي خزانة العلم لا المعلوم ان اراد به انه لا بد ان يكون الخزانة مطلقا
مدركا مع المستند بل هو خلاف ما تقرر عنده من ان المدرك غير الحافظة وان اراد ان هذه
الخزانة بخصوصها اعني العقل الفعال كذلك فهو في العلم التصديقي كما مر ولست ادري من اين علم
ان العقل الفعال اذا كان خزانة المعلومات يجب ان يكون مصدقا بها والى حفظه والى معه كونه
خزانة للوهم والحس المشترك لا يجب ان يكونا مذكورين مدركا لها ثم نقل الفرض عن بعض الفضلاء
انه قال لا يقال ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في الاذهان من النسبة الحكمية
اذ يعتبر مطابقته لما في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق
والعلماء قالوا المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسبة الحكمية
وهذا تصريح منهم بمغايرتهما ومعلوم ان ما يكون في الذهن يكون في الخارج لعدم الواسطة
فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين يكون صحته بمطابقته لنفس الامر لا لما في الخارج
ولا المعنى في الذهن لانا نقول ان الخارج كما يكون ظرفا للموجود والمعنى لذلك العقل
ونفس الامر يكون ظرفا لهما ومراد القوم مطلقا في الاذهان من النسبة الحكمية وان الصدق
مطابقته ما في الاذهان من النسبة الحكمية في نفس الامر ما حصل في الاذهان من الاعتقاد
او الوقوع لانا نكون الذهن ظرفا لنفسه فانه يكون الذهن ظرفا لنفسه فلا يكون الصدق
مطابقة الحكم له كما اذا لم يكن الطرفان موجودين ولا يلزم ان يكون نفس الامر مغايرا له دائما
على وجه يتحقق لا في صحته فان صدق قولنا الانسان كلي بمطابقته لما ليست له نسبة التي يكون
الذهن ظرفا لنفسها اعني ثبوت مفهوم الكلي للانسان فان الذهن ظرف لنفس هذا الثبوت لا

لا ثبوت الثبوت الا عند تعقل الاتصاف بالكلية ولا يعتبر في هذا التصديق مطابقة الحكم للخارج
ولا لما حصل في الذهن من الاعتقاد والوقوع من حيث انه حاصل فيه واعترض عليه اما اولا
فلانه مبني على ان يكون الخارج او نفس الامر ظرفا لنفس النسبة بدون ان يكون النسبة موجودة
فيه وهو كلام خال عن التحصيل لما مر انفا واما ثانيا فلانا لا نسلم الكلية لانسان في الذهن
بل الانسان عين الكلي ومتحد معه من غير ان يكون للكلية ثبوت له فان صدق المشتق لا يستلزم
ثبوت مبدأ الاشتقاق   قد مر انفا معنى كون الخارج ظرفا لنفس النسبة مظروفا
لنفس بدون كونها موجودة فيها غير ممكن لا لان كون النسبة مظروفا لها يقتضي ذلك
بل لان كل مفهوم فله تحقق في نفس الامر كما مر مرارا فقوله كلام خال عن التحصيل كلام خال عنه
وانت تعلم مما سبق منا ان الاتحاد مع الكلي يستلزم ثبوت الكلية له بحسب نفس الامر فان
مفهوم الكلية كسائر المفهومات يتحقق في نفس الامر كما علمت ولها في نفس الامر علاقة الاختصاص
الناعت مع الانسان كما ان للسواد في الخارج علاقة الاختصاص الناعت مع الاسود لا بمعنى ان
تلك العلاقة موجودة في الخارج بمعنى ان الخارج ظرف لنفس تلك النسبة ثم نقل عن هذا
المنقول عنه انه قال تفسير نفس الامر بالعقل الفعال باطل من وجوه الاول انه يستلزم ان لا يكون
الاحكام الصادقة صادقة على تقدير عدم العقل الفعال الذي هو ممكن العدم لعدم مطابقتها
لنفس الامر وليس كذلك فان الصادق صادق سواء وجد العقل او لا الثاني ان الموجود
الخارجي من حيث انه موجود خارجي اي مع قطع النظر عن وجوده الذهني موجود في نفس الامر
وكذلك يصح الحكم بوجود زيد في نفس الامر بمجرد الحكم بوجوده في الخارج ولو كان معنى نفس الامر
ما في العقل لم يكن الامر كذلك الثالث انا اذا قلنا زيد قائم في نفس الامر يكون معناه زيد قائم
في العقل الفعال وهو بعيد وقد اعترض عليه اما على الوجه الاول فان العقل علة لوجود الحكم والحكم
عدمهم فعلى تقدير عدمه لا يكون الحكم ولا الحاكم ولا الصدق ولا الكذب فلا محذور في اسقاط الصدق
على تقدير عدمه واما في الوجه الثاني فلانه يجوز ان يكون نفس الامر وان كان عقلا
فعالا يكون مفهومه غير المفهوم من العقل الفعال كما ان الزمان مقدار حركة الفلك ومفهومه
غير مفهوم مقدار الحركة فكما ان استقامة قولك زيد قائم في زمان كذا وعدم استقامة قولك
قائم في مقدار الحركة الفلكية لا يقدح في كون الزمان مقدار الحركة كذلك لا يقدح استقامة
قولك زيد قائم في نفس الامر عقلا فعالا ويجوز ان يكون في الخارج شيئا ما هو المفهوم من نفس الامر

فلذلك حكموا بان ما في الخارج فيها اما ما اورده على الوجه الاول فقد اخذه من حاشية
حيث ذكر السيد مثل ما نقله واوردت عليه مثل ذلك مع منع اخر كما سبق واما ما اورده
على الوجه الثاني والثالث ففيه سديد لانه لما سلم ان نفس الامر هو العقل الفعال فما يكون
في نفس الامر يكون في العقل الفعال لا محالة سواء اتحد مفهوماهما او لم يتحدا فان ما يكون في شيء
يكون فيما هو متحد معه ضرورة وكذا الحال في الزمان ومقدار الحركة واختلاف المفهوم لا يقدح
فيما ذكرنا الا ترى ان مفهوم الزمان ويوم الجمعة متغايران وكل ما يكون يوم الجمعة يكون في الزمان
ومفهوم الزمان والشيء مختلفان مع ان ما يكون في المكان يكون في شيء لا محالة ومفهوم الخارج
ونفس الامر مختلفان مع ان ما في الخارج يكون في نفس الامر ولعله اشتبه عليه انتاج الشكل الاول
فالوجه ان يقال من يقول ان نفس الامر هو العقل الفعال لا يزعم ان معنى نفس الامر هو العقل الفعال
ولا ان معنى القسم الذي يقابل الخارج من نفس الامر هو العقل الفعال بل يقول ان ما هو في نفس الامر
هو ما في العقل الفعال اي كل ما هو في نفس الامر فهو حاصل في عقل الفعال وكل ما هو في عقل الفعال
فهو حاصل في نفس الامر بل نفس الامر عنده هو ما علم العقل الفعال الذي هو عنده انه ولا [illegible]
زيد قائم في علم العقل الفعال كما يقول زيد قائم في علمي وظني اذ ليس معناه ان علمك وظنك
ظرف لنفس القيام بل ظرف للنسبة بل لحكمها فيصير معنى قولك زيد قائم في نفس الامر ان هذه النسبة
متحققة في العقل الفعال ثم قال المعترض فان قيل لو صح ما تقرر من ان صحة الحكم وصدقه مطابقته
للخارج او نفس الامر وكذبه بعدمها لزم ان لا يجتمع الصدق والكذب في خبر واحد لكنهما
قد يجتمعان فيه كما في قول من قال كلامي في هذه الساعة كاذب ولم يتكلم في الساعة المذكورة بغير هذا
الكلام فانه خبر صدقه يستلزم كذبه وبالعكس قلت هذه مغالطة اعيت فضلاء الاعصار
واذكياء الامصار وهو مشهور بين الجمهور وقد تحير فيها كثير من العلماء الاعلام وتجشم غير من الفضلاء
الانام فقرروها بوجوه مختلفة واجابوا عنها باجوبة دقيقة عميقة ويحكم بعدم ما افادوا
او لانهم تكلموا حلا لها لعل غرضه من ايراد ذلك بادي التقريب ان الجواب الذي
زعم انه احسن وستعرف حاله ثم قال فيها ما قاله العلامة التفتازاني من انه اذا قيل الكلام
الذي اتكلم به غدا ليس بصادق ثم لم يتكلم في الغد الا بقوله ذلك الكلام الذي تكلمت به
ليس بصادق فان صدق كل من الكلام الغدي والامسي يستلزم عدم صدقه وبالعكس هذه
مغالطة تحير في حلها عقول العقلاء وفحول الاذكياء ولهذا سميناها بالجذر الاصم ولقد تصدى الا

الا قليل ولم اظفر بما يروي الغليل وما ملك كثر فلم يظهر الا اقل قليل وهو ان الصدق والكذب
كما يكون حال الحكم اي النسبة الايجابية او السلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا فقد يكون
حكما اي محكوما به محمولا على الشيء بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق وذاك كاذب ولا
الا اذا اعتبرا حالين لحكم واحد وحكمين على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما حالا
لحكم والاخر حكما لاخر لاختلاف المرجع اختلافا جليا كما في قولنا السماء تحتنا صادق
او كاذب او خفيا كما في القضية التي هي مناط المغالطة فانا اذا فرضناها كاذبة لم يلزم
صدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق فيقع الصادق حكما للشخصية لا حالا لحكمها وانما
حكمها الكذب على ما فرضنا والصدق حال النسبة الايجابية التي هي حكم القضية وحكم الشخصية التي
هي الاصل فلم يجتمعا حالين لحكم ولا حكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها صادقة فلعل المجيب
لم يستاقض الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع احدهما الى حكم الشخصية والاخر
الى موضوعها لكن الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل هذه
الاشكال ولما كان ضعف هذا الجواب [illegible] اولي الالباب اعترف المجيب بخروجه عن نهج
الصواب فترك بعض ما عليه مخافة الاطناب ومنها ما في شرح الكشف من ان قول القائل كلامي
في هذه الساعة كاذب اذا لم يقل في الساعة المذكورة غير هذا الكلام خبر وصدقه مستلزم للكذب
وبالعكس فلا يكون صادقا ولا كاذبا واجيب بانا لا نم ان هذا الكلام لو كان كاذبا يلزم
ان يكون بعض افراد كلامه في هذه الساعة صادقا وذلك لان صدق هذا القول عبارة
عن ترتب الكذب على كل فرد من افراد كلامه الموجودة في هذه الساعة فيكون صدقه وكذبه
باستفاء هذا المجموع ولا يلزم من استفاء هذا المجموع صدق بعض كلامه في هذه الساعة لجواز ان يكون
استفاؤه بكذب الكل قال المعترض وفيه بحث اذ لو سلم الملازمة على الوجه الذي قرره المجيب
يوجه منعها وله ان يبينها بوجه اخر كان يقول اذا انحصر فرد كلامه الذي عليه الحكم في قوله
كل كلامي في هذه الساعة في هذا الخبر فكذبه يكون لا محالة بعدم ثبوت محموله وهو كاذب لموضوعه
وهو قوله كلامي فلا يكون كلامه كاذبا فلا بد ان يكون صادقا الا ان كلامه منحصر [illegible]
عن المطابقة وعدمها وهو [illegible] في دفع هذا الجواب كما ان صدقه باجتماع صدقه وكذبه كذلك
كذبه باجتماع صدقه وكذبه لان كذبه يستلزم ان يكون نفسه صادقا لان نفسه فرد موضوعه
فاذا كان كاذبا يلزم استفاء الكذب عن بعض افراد موضوعه ثم لا فرد لموضوعه الا نفسه فيلزم

انتفاء الكذب عنه فيكون صادقا والا لكان كلام موجود خاليا عن المطابقة واللامطابقة
واذا كان كل واحد من صدقه وكذبه مستلزما لاجتماع الصدق والكذب لا يكون صادقا
ولا كاذبا وبوجه آخر كذبه يستلزم انتفاء الكذب عن بعض افراد موضوعه ولا فرد
لموضوعه الا نفسه فكذبه يستلزم انتفاء الكذب عن نفسه فكذبه محال كما ان صدقه محال
لما ذكر في بيانه فلا يكون صادقا ولا كاذبا وهو المطلوب ولا حاجة في هذا الوجه الى ان يقال
ان كذبه يستلزم صدقه ثم قال المعترض ومنها ما في شرح القسطاس من جهة احد بنا [illegible]
وهو انا نختار انه كاذب ونكون هذا البعض هو البعض المعدوم فيصدق على هذا البعض انه ليس بكاذب
ولا يصدق عليه انه صادق لانتفائه وهذا ليس مبنيا لا ما بنيه على كون المعدوم [illegible]
ولان مدار المغالطة على اخذ القضية خارجية اذ لو اخذت حقيقية فلا اشكال اذ من افراد الغير
الموجودة في الخارج ما يكون صادقا وما يكون كاذبا فيكون هذه القضية كاذبة اذا اخذت حقيقية
ثم قال الشارح ما ارتضاه وهو ان المخبر عنه اما بعض ما اراده المخبر فان اراد بقوله كل كلامي غير هذا
الكلام فلا يلزم اجتماع الصدق والكذب وان اراد هذا الكلام وغيره فكانه تكلم بهذا الكلام
وقال ثانيا كاذب فان اراد دخول هذا الكلام في هذا الحكم يكون المحمول وهو كاذب مخبرا به
ويكون انه المخبر به بهذا الكلام مخبرا عنه فقد جمع في هذا الكلام خبرين كل منهما متعلق بالآخر
اما اولا فان المخبر عنه بعض العنوان لا بارادة المخبر بما هو فرد بالعنوان في نفس الامر يقع الاحكام
ولا يتوقف ذلك على ارادة المخبر مثلا اذا قيل كل شيء كذا وصل هذا الحكم الى كل ما هو فرد الشيء
في نفس الامر ولا يختص بما يريد المخبر دخوله في الحكم   لانا نقول انه لا يتوقف على ارادة المخبر
اذ لو اراد المخبر بقوله كل شيء موجود في الخارج لا يتناول حكمه ما ليس بموجود فيه ولو اراد
ما هو اعم من الوجود الذهني يتناوله الا ترى الى قوله تعالى والله على كل شيء قدير لما كان المراد
ما سوى الله تعالى لم يتناوله الحكم والى قوله وهو بكل شيء عليم لما كان المراد به ما يتناوله
ذلك الحكم ووصل اليه ولو قال المعتزلي كل شيء كذا لم يتناول حكمه الممتنعات والمركبات الخيالية ولو قال
الاشعري ذلك لم يتناول الا الموجودات الخارجية دون الموجودات الذهنية ولو قال الحكماء
يتناولهما كليهما ثم قال واما ثانيا فلان ما ذكره المجيب من ان هنا خبرين طالب الفساد وعلى تقدير تسليمه
لا يحسم مادة الاشكال   لم ينقل جواب صاحب القسطاس بتمامه فانه ذكر بعد ذكر قوله
فقد جمع في هذا الكلام خبرين كل منهما متعلق بالآخر انا نختار ان هذا الكلام كاذب قوله فيكون

يكون بعض افراد كلامه صادقا قلنا نعم يكون الخبر الثاني صادقا لانه متى كان هذا كاذبا يصدق
قولنا هذا كاذب وح لا يلزم التناقض لعدم توارد الصدق والكذب على شيء واحد
هذا كلام صاحب القسطاس وفساده ظاهر لانه لم يصدر عنه في هذه الساعة الا كلام واحد
لكن اذا سلم ان هناك خبرين كان الثاني من افراد كلامه في هذه الساعة فلا يلزم التناقض
بناء على ان ما ذكره المجيب من انا نختار ان الاول كاذب والثاني كاذب فلم ينحصر فرد موضوع
الاول في نفسه حتى يستلزم صدقه كذبه وكذبه صدقه بل كذبه يستلزم صدق الثاني وصدق
الثاني يستلزم كذب الاول وهو ظاهر فلا وجه للتسليم ودعوى عدم انحسام مادة الاشكال
ثم قال ومنها ما نقله ابن المطهر الحلي عن بعض المحققين من ان الصدق والكذب انما يوجدان
في كل خبر يغاير المخبر عنه حتى يتحقق المطابقة وعدمها واما اذا اتحدا لم يتصور مطابقة ولا عدمها
بمعنى عدم الملكة بل بمعنى السلب فان ذلك الخبر يصدق عليه انه ليس بصادق ولا كاذب ولا يلزم
من سلب احدهما ثبوت الآخر فالغلط ناش من سوء اعتبار الحمل   ان الغلط ناش
من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات انتهى كلامه واعترض عليه بان المطابقة المعتبرة مع المخبر عنه
لا الخبر وذلك لانها عبارة عن تحقق ما دل عليه الخبر من الاتحاد او ما يجري مجراه بين الطرفين
في نفس الامر سواء كان الخبر نفس المخبر عنه كالمغالطة التي فيها الكلام او داخلا فيه كقولك
كل خبر مركب او خارجا عنه   نؤخر الكلام فيه الى موضع ذكرنا الجواب الذي ذهب اليه
ثم قال ومنها ما نقل عن العلامة الجرجاني انه قال لا   في ان الاشارة الى الشيء لا يمكن
ان يدخل بعضها في الاشارة فلا يكون هذا من افراد نفسه وبذلك يحل الشبهة واعترض عليه
بانه ان اراد بقوله فلا يكون هذا من افراد نفسه ان هذا الخبر مسلم لكن ليس الحكم على افراد
هذا الخبر حتى اذا لم يكن هذا الخبر من افراد نفسه لم يدخل في الحكم وان اراد به انه ليس من افراد
موضوعه فممنوع ضرورة انحصار فرد موضوعه فيه فلا يلزم من ذلك ان يدخل الاشارة في بعض
هذه الاشارة اذ لا يجب على الحاكم بالخبر ان يشير الى فرد موضوعه فانه حكم على العنوان فالحكم يسري
منه الى افراد الموضوع من غير ان يكون له شعور بها كما في البرهان كما تقرر في موضعه
ما نقله عن الاستاد المحقق قدس سره لم نجده في كتبه وحواشيه ولم ينقله احد من المعتبرين عنه
ويجب ان يكون على هذا الوجه صحيحا كيف وفي قوله تعالى ذلك الكتاب لا ريب فيه لفظ ذلك
اشارة الى مجموع القرآن او السورة على ما ذكره المفسرين ويستلزم الى ما يحتمل ان يكون مقصوده

في الخبر

قدسه

مع ما يرد عليه ثم قال ومنها ما كتب في جواب الكاتبي حين كتب اليه [illegible] عن هذا
الاشكال وهو انا لا نم ان يكون كلامه في هذه الساعة صادقا او كاذبا فان قيل هذا خبر
وكل خبر لا يخلو عنهما اذ ذلك مما زاد قلنا لا نم ان امتيازه عن غيره بذلك
بل بانه يحتمل ان يحكم عليه بانه صادق او كاذب والحكم بذلك لا ينافي ان لا يكون صادقا ولا كاذبا
وليس من شرط الحكم المذكور ان يكون صادقا او كاذبا فالحاصل ان الحكم بانه صادق او كاذب
لا ينافي ان لا يكون في نفسه احدهما ما سنح لي
بان ما يستدل به على خلو هذا الخبر عن الصدق والكذب يجري في سائر الاخبار بان يقال احتمال الحكم
بانه صادق او كاذب لا ينافي ان لا يكون في نفسه احدهما فلو اقتضى هذا ان لا يكون هذا
الخبر صادقا ولا كاذبا لاستواء الكل في ذلك وانه لو استدل على عدم خلو الخبر عن الصدق
والكذب بما ذكره المجيب يرد عليه ما اورده وللمستدل ان يستدل عليه بان طرفي هذا الخبر الموجود
المحصور امران معقولان حكم بينهما بالاتحاد فان تحقق بينهما الاتحاد في نفس الامر كان الحكم صادقا
والا كان كاذبا ولا يمكن الخلو عن الاتحاد وعدمه فانهما نقيضان وح لا يمشي الجواب المذكور
هذا الاعتراض ساقط اما اولا فلان المجيب المذكور مانع كما صرح به مرارا حيث قال اولا لا نم
انه اما ان يكون صادقا او كاذبا ثم قال والمجموع ثم قال لا نم ان امتيازه عن غيره بذلك ومع
التصريحات كيف يصح حمله مستدلا واما ثانيا فلان الجواب الذي ذكره هو منع المقدمة الكلية
القائلة بان كل خبر اما صادق او كاذب مستندا بان اللازم للخبر هو احتمال الصدق والكذب
لا كونه في الواقع صادقا او كاذبا فيحتمل عقلا ان لا يكون هذا الخبر صادقا ولا كاذبا مع احتماله
الصدق والكذب وليس في ذلك دعوى اقتضاء ذلك ان لا يكون صادقا ولا كاذبا حتى يتوجه
ان ذلك يجري في سائر الاخبار فلو اراد ان يكون بعض الاخبار بخصوصه صادقا او كاذبا وبعضها
لا صادقا ولا كاذبا ودعوى استواء الكل في ذلك كيف وكل واحد من الصدق والكذب
في هذه القضية بخصوصها يستلزم نقيضه لا يقال يرد على هذا الجواب انه ان اراد احتمال
الحكم عليه بالصدق والكذب الذي جعله مميز الخبر مجرد حكم العقل باحدهما فذلك جار في الانشاء
وان اراد الحكم الصادق فذلك انما يصح اذا كان في نفس الامر احدهما لا غير اذ لو كان هناك
ثالث هو عدم الصدق والكذب لشارك الانشاء في احتمال احد الثلاثة فانها لا صادقة
ولا كاذبة فهي تحتمل احد امور الثلاثة لانا نقول الانشاء يتعين فيها نظرا الى مفهومها العلم [illegible]

فلا يحتمل الصدق والكذب بخلاف الاخبار فانها نظرا الى مفهومها تحتمل الصدق والكذب
وان اقتضى خصوص المادة امتناع احدهما ويظهر لهذا الجواب وجه اخر وهو ان يكون قول ما سمعته [illegible]
والاستدلال الذي زعم انه لا يمشي الجواب المذكور يرد على ما ذكره في الجواب الذي زعم
الاختصاص كما سيجيء ثم قال ومنها ما اجاب به بعض اجلة الناس من ابناء الزمان هذا
وهو ان قول القائل كلامي اليوم كاذب انما يكون صادقا او كاذبا لو كان خبرا وليس
كذلك اذ ليس في كلامي اشارة الى فرد هذا المفهوم ولم يجعل آلة لملاحظة فرده كما لا يمكن ان يقول
هذا الكلام ويريد الاشارة الى نفس هذا الكلام وهو بحث اما اولا فلان كون الكلام خبرا
لا يتوقف على ان يكون في موضوعه اشارة الى الفرد بل قد يكون موضوعه مما لا فرد له اصلا
كقولك اللاشيء كاذب وقد يكون له فرد ولم يكن اليه اشارة كالقضايا الطبيعية التي يكون موضوعها
افرادا واما ثانيا فلان معنى جعل العنوان آلة لملاحظة الفرد ان يحكم على العنوان نفسه حكما يتعدى
الى فرده بواسطة ارتباطه به بحسب نفس الامر حتى يكون المدرك بالذات هو العنوان فقط
كما حقق في موضعه لا ان يلاحظ خصوصية الفرد من العنوان حتى يقال انه لا يقدر على ذلك واما ثالثا
فلانا نعلم بالضرورة انا نقدر على ان [illegible] بانه كاذب سواء كان مهملا او مستعملا
كان لمعناه فرد او لم يكن وادعاء كلام القائل في هذا الحكم عن سائر الالفاظ تحكم ظاهر وما ذكر
في بيانه غير مسموع هذا الجواب الذي نقله عن بعض اجلة زمانه لم يصدر عن غيره اما القائل
بل هو من مخترعاته فانا قد بلغنا في محله وقررت الجواب على الوجه الذي سيجيء وما بعث في تحريره
بحث اطلع عليه من يتحرى ان يخاطب من الحاضرين كتب هذا الجواب والايراد
وارسلهما الى [illegible] في جوابه [illegible] قد قرر الجواب على الوجه الذي اراده ثم اورد عليه
ما لا يرد على ذلك الجواب اصلا وتقريره على وجه ان صيغة الخبر هو الحكاية عن النسبة الواقعة
اما على الوجه المطابق وح يكون صادقا او على الوجه المخالف وح يكون كاذبا فيجب معنى الحكاية
عن النسبة الواقعة لا يحمل خبر وقول القائل كلامي اليوم كاذب اذا لم يتكلم بغيره لا يكون النسبة
الذهنية التي هي مدلوله حكاية عن نسبة واقعة اصلا ولم ينسبها الى الخارج بالمطابقة فلا يكون
خبرا حقيقة الا ترى ان قائلا لو قال كلامي هذا صادق مشيرا الى نفس ذلك الكلام لم يكن خبرا
بل ربما نسبه العقلاء الى [illegible] هذا تقرير كلام المجيب وانا اقول ما ذكره اذ حاصل هذا التقرير
منع هذا الكلام على هذا الوجه خبر الانشاء لكونه حكاية عن النسبة الخارجية لا لانه ليس في كلامي اشارة

الى فرده كما يحصله فاعترض عليه بانا لا نسلم ان حقيقة الخبر هي الحكاية عن النسبة الخارجية اذ قد عرفت
ان ليس بين طرفي الحملية الموجبة الصادقة نسبة في نفس الامر لاتحادهما هناك ولو سلم ان حقيقته الحكاية
عن النسبة الخارجية فلا خفاء في ان لهذا الخبر طرفين احدهما قوله كلامي والثاني كاذب فلم لا يجوز
ان يحكي عن النسبة بينهما كقولنا كلامي اليوم كاذب اذا جعل اشارة الى نفس هذا الكلام لا يكون
تلك النسبة الذهنية التي هي مدلوله حكاية عن نسبة خارجية قلنا ان اراد بجعله اشارة الى نفس هذا
الكلام ان يجعل كلامي وهو العنوان اشارة اليه فحاصل الجواب يرجع الى الوجه الذي قرره المجيب
ويرد عليه جميع ما اوردناه وان اراد ان يجعل جميع قوله كلامي كاذب اشارة الى نفس ذلك
الكلام الذي هو فرد موضوعه فانما يلزم ذلك لو وجب ان يكون جميع القضية اشارة الى فرد
مفهومها وفساد ذلك اجلى من ان يخفى وان اراد به معنى اخر فلا بد من بيانه حتى يتبين حاله
ولما لم يلزم في الخبر ان يشير المخبر الى فرد موضوعه اصلا فحكايته على منوال قوله كلامي هذا صادق
يكون خارجا عن قانون الاستقامة هذا ليس
على نهج الاستقامة ولا يخفى مرامه بل يفضي الى ملامه اما اولا فلان صدره اعني المنع المذكور
مختل لان حاصل المغالطة دعوى والجواب عنها منع ومقابلة المنع بالمنع خارج عن قانون
التوجيه عند المراعين لاداب البحث ومن العجب انه
لم ينبه بذلك مع ان الاجوبة التي نقلها عن الافاضل مصرحات بالمنع وليس هذا اول
قارورة كسرت في الاسلام فانه مسلك مسلوك عند هذا السند واما ثانيا فلان اطلاق
هذه العبارة شائع بين القوم والمقصود ظاهر اذ المراد مطابقة النسبة الذهنية مع ما يكون
حكاية عنه سواء كان هو الاتحاد الواقعي كما في الموجبات الحملية او الاستلزام كما في الشرطيات
المتصلة او العناد كما في المنفصلات او سلب المذكورات كما في سوالبها فان الخبر يشمل جميع ذلك
بل عمم الله كالجمل الفعلية التي سماها اهل العربية كقولهم قام زيد وسيقوم فانها قضايا
وليس مضمونها الاتحاد اصلا كما توهمه بعض الناس ان معناها ثبوت القيام لزيد في الزمان الماضي
او في الزمان المستقبل فانه يتخصص ظاهر لانا نعلم ضرورة ان مدلول تلك الاخبار لا يتصادق واتحاد
الموضوعات فيها مع المحمولات غير ملحوظ للمتكلم اصلا وان كان مستلزما له كيف ومعنى المشتق عسر فهمه
منها فضلا عن اتحاد الموضوعات معها والقدر المشترك بين تلك الامور هو النسبة الواقعية
كما ذكرنا وما ذكره من ان ليس بين طرفي الحملية الموجبة الصادقة نسبة في نفس الامر لاتحادهما هناك

كلام متناقض لان الاتحاد نسبة فكيف ينتظم نفي النسبة مع اثبات الاتحاد على انه لو كان
نفس الامر هو العقل الفعال او غيره من المدارك فلا شك في تحقق النسبة فيها بمقتضى
ما ذكره ان يكون مضمون القضية الخارجية هو الاتحاد في الخارج فنقول اذا كان الخارج
ظرفا لوجود الاتحاد لزم ان يكون الاتحاد موجودا في الخارج وهو باطل قطعا وان كان ظرفا
لنفس الاتحاد دون وجوده رجع الى ما ذكره الاستاد المحقق قدس سره وقد فصلنا مرارا
وهو بعينه كلام خال عن التحصيل هذا واعلم انه لا دخل لخصوصية لفظ النسبة في حل الشبهة
ولا في القدح فيما ذكره في الحل اذ لو ابدل لفظ النسبة بالاتحاد الحل من غير خلل لان حقيقة الخبر
اذا كانت حكايته عن الاتحاد الواقعي فحيث ينتفي الحكاية لا يكون خبرا وانا قلنا انتفاء الحكاية
عن الامر الواقع في هذه القضية لان النسبة التي هي مضمونها ليس لها مطابق بل هو دور على نفسها
اما بلا واسطة كما في المثال الاول او بواسطة كما في صورة اليوم والغد فرجع محصلها الى كون
الحكاية عين المحكي عنه فصار نظير الصورة المصورة صورة على انها صورة بعينها وهو امر خال
عن التحصيل كما في قولك هذا الكلام صادق او كاذب مشيرا بلفظ هذا الى نفس هذا الكلام
فانه ليس حكاية عن نسبة واقعة اصلا كما يشهد به الفطرة السليمة والترديد الذي ذكره فصيح
اذ صرح المجيب بانه اذا جعل كلامي اشارة الى نفس ذلك الكلام لا يكون النسبة الذهنية التي
هي مدلول هذا الكلام حكاية عن واقعة اصلا وحاصله انه اذا جعل لفظ هذا في قوله كلامي هذا
الكلام اعني قوله هذا الكلام كاذب لم يكن النسبة التي هي مدلول هذا الكلام حكاية عن النسبة
الواقعية فقد صرح في الجواب بان المراد من الاشارة كون لفظ هذا اشارة الى مجموع
هذا الكلام وذكر انه يستلزم انتفاء الحكاية ولا يخفى على احد انه لا يرجع الى ما قرره المعترض
واعترض عليه واما الشق الثاني وهو ان يكون جميع القضية اشارة الى موضوعها مما لا يحتمله
عبارة الجواب اصلا ومثل هذا الترديد الفاسد لا يترتب عليه فلاح
سقوط ما ذكره ولنرد الجواب توضيحا وتنقيحا فنقول مرجع احتمال الخبر الصدق والكذب
الى امكان النسبة المعلومة بحسب تحققها في الذهن مع تحقق تلك النسبة في الواقع وعدم تحققها
كما عرفت موضعه فالاحتمال العقلي مستند الى امكان ذلك الاجتماع بحسب الذات وذلك
الامكان انما يتصور حيث يكون النسبة المعلومة تصلح ان يكون النسبة حكاية عنها اذ حينئذ تلك الحكاية
بالنسبة الى الامر الواقع اما مطابقة له فيكون صادقا او غير مطابقة فيكون كاذبا فلو لم يكن النسبة

الى امر واقع اما مطابقة له فيكون صادقا او غير مطابقة فيكون كاذبا فلو لم يكن الحكاية
الى امر واقع بل يكون حكاية عن نفسه اما بلا واسطة كالمثال الاول او بواسطة كالمثال الثاني
او بوسائط كما اذا قيل كلامي في الساعة الآتية صادق وقال في الساعة الآتية كلامي في الساعة
الآتية بهذه الساعة صادق ثم قال في الساعة الثالثة كلامي في الساعة الاولى كاذب لا يمكن
بحسب الذات اجتماع تحقق تلك النسبة المعلومة مع انتفائها ضرورة استحالة اجتماع تحقق الشيء
مع انتفائه فلا يتصور احتمال الصدق والكذب لانتفاء مرجع ذلك الاحتمال فان قلت اذا قلنا
هذا الكلام مؤلف او هذا الكلام غير مؤلف مشيرا الى نفس هذا الكلام فلا شك في انهما خبران
يصدق الاول ويكذب الثاني مع ان كل منهما حكم على نفس المجموع فما الفرق بين المبحث
قلت الفرق بين لان بين موضوعهما ومحمولهما نسبة واقعة يمكن اجتماع النسبة المعقولة وجودها
في الذهن مع تحقق تلك النسبة الواقعة وانتفائها كما في سائر القضايا بخلاف ما نحن فيه اذ
ليس هناك نسبة واقعة يصلح ان يكون النسبة التي هي مضمون هذا الكلام حكاية عنها فلا تحقق حقيقة الخبر
فيه وان كان صورة الخبر كما في الالفاظ العقود مثل بعت واشتريت والسر في ذلك ان الصدق
والكذب انما يتحققان في النسبة التي هي حكاية عن الواقع والنسبة التي اعتبرها القائل بين كلامه
وبين الكذب فيما ليس كذلك فان هذا الكلام وقع فيه الكاذب محمولا بحسب الصورة
ليس حكاية عن نسبة حاصلة في نفس الامر بين موضوعه ومحموله حتى يتصور فيه المطابقة وعدمها
بمعنى عدم الملكة وذلك ان [illegible] صح ذلك من المثال المذكور اعني قولك هذا الكلام صادق
او كاذب مشيرا بلفظ هذا الى نفس هذا الكلام فانه لا يتصور فيه صدق ولا كذب اذ لا تصور
للنسبة التي فيه واقع يقاس تلك النسبة اليه بالمطابقة وعدمها بل ليس لتلك النسبة تحقق
مع قطع النظر عما يوجده اللفظ كما هو شأن الانشاء وقد عرفت سقوط الانشاء
في تحقق النسبة في الواقع ومن ههنا يعلم اندفاع النقض بقولك كل قضية تحتمل الصدق والكذب
فان نفسها داخلة في هذا الحكم مع اتحاد الحكاية بالمحكي وذلك لان بين الموضوع والمحمول في هذه
القضية مع قطع النظر عن النسبة المعقولة لك من حيث انها في ذهنك فان هذه القضية لا تخلو اما
عن تحقق بين موضوعها ومحمولها نسبة واقعة بخلاف ما نحن فيه فانه لا يمكن الحكاية فيه الى امر واقع
ولما لم يكن في نفسه حكاية عن امر واقع مع قطع النظر عما في ذهن القائل لم يكن صادقا ولا كاذبا
سواء سمي هذا الكلام خبرا او انشاء ومن هذا الفصل يعلم ان لخصوصية المحمول دخلا في كونها لا

لا صادقة ولا كاذبة اذ لو كان مدلوله شيئا آخر كما في المثالين المذكورين في غيرهما لم يكن كذلك
كما علمت فظهر سقوط قوله لهذا الخبر طرفان احدهما كلامي والآخر كاذب فلم لا يجوز ان يحكي
عن النسبة بينهما والفرق بين الصورتين انه يمكن في الالفاظ العقود ارادة المعاني الاصلية
الخبرية ولا يمكن في المبحث اذ لا يتصور هناك نسبة واقعة بل ليس فيه الا النسبة التي توجدها
الالفاظ والعاقل في ذهنه او في ذهن المخاطب كما هو شأن الانشاء على ما حقق في موضعه
واذا تحقق ذلك علمت انه اقوى الاجوبة ولكن يحتاج في تعقله الى لطف فان قلت قد حكي
عن العلامة الطوسي في المحصل بانه خبر وليس بصادق ولا كاذب ونقل ابن المطهر عن بعض
المحققين مثل ذلك كما ان اتفاقه ذلك قلت يحتمل ان يكون بناء كلامهم على ما اصطلح عليه
بعض اهل العربية من المعتبر في الخبر كونه بحسب الوضع لا على المعنى الخبري حتى لو استعمل في المعنى
الانشائي لم يعتبر باطلاق الخبر عليه كما في قوله تعالى كتب عليكم الصيام اذا استعمل في معنى صوموا
وكذا صيغ العقود ويحتمل ان يكون مبناه على ان المعتبر في القضية احتمال الصدق والكذب
مع قطع النظر عن خصوصية الاطراف والامور الخارجة والكلام المذكور يصدق عليه
انه يحتمل الصدق والكذب مع قطع النظر عن خصوصية طرفيه واعتبار الحكم فيه بالحد الاوسط
مع [illegible] والثاني اقرب الى قواعد المنطق وعلى الوجهين يؤول الى ما ذكرنا من الجواب فتبين
ان ما له نظام من تلك الاجوبة [illegible] رجوعها [illegible] الجواب وان لم ينطبق عباراتهم
على تمام المقصود لدقة المعنى وعدم وفاء العبارة بادائه وذلك لان عدم المطابقة بالصدق
والكذب وان تمسك به بعض المحققين لكنهم لم يسموه انشاء كما نقل وما نقله ابن المطهر
من ان الصدق والكذب انما يوجدان في كل خبر
بمعنى الملكة بل بمعنى السلب مطلقا ما ذكرنا من قولك هذا الكلام مؤلف اشارة الى نفس هذا الكلام وعدمها
سواء اريد بالمخبر عنه الموضوع او النسبة التي هي تلك النسبة المعقولة حكاية عنها اذ على الوجهين
لا تغاير بين المخبر والمخبر عنه وهو مع ذلك متصف بالصدق ولعل مراد القائل ما ذكرنا ثم قال
المعترض هذا ما وصل الي والله اعلم والله الموفق
وهو يهدي الى سواء الطريق اعلم ان كل واحد من الصدق والكذب يستدعي تحقق خبر
يوصف به فاذا تحقق ذلك الخبر صح الوصف باحدهما والا فلا مثلا اذا تكلم زيد بخبر صح ان يقال له
زيد صادق او كاذب وان لم يتكلم به لا يصح وصف قوله بالصدق والكذب هذا اذا اعتبر

الصدق والكذب مرة واحدة اما اذا اعتبر مرتين بان يقال قول زيد صادق او كاذب فلا يكفي في صحته خبر واحد بل يستدعي تحقق خبرين احدهما الاخبار عن شيء والثاني الحكم على[د] بانه صادق او كاذب مثلا اذا اخبر زيد من حدوث العالم ثم حكم بان هذا الخبر صادق يصح حينئذ ان يقال كلام زيد صادق او كاذب واذا اخبر عنه ولم يحكم على ذلك الخبر[بالصدق] لم يصح ان يقال كلام زيد صادق او كاذب[صادق ام] لان كلام زيد صادق معقود فكيف يصح وصفه بالصدق والكذب وكذا اذا لم يخبر وحكم بان خبري صادق لم يصح وصفه بالصدق[والكذب] لفقدان ما له خبري صادق لانتفاء الخبر الذي هو حكم عليه بالصدق فلاح انه اذا تكلم بخبر واحد[لا يصح] ان يقال ان قول زيد لصادق او كاذب لفقدان الموصوف الصالح للاتصاف بالصدق والكذب المكرر بالوجه المزبور ما نحن فيه من هذا القبيل حيث لم يتحقق هناك الا خبر واحد[واعتبر] الكذب مرتين اما انه لم يتحقق الا خبر واحد فلان الغرض انه لم يتكلم في الساعة المذكورة الا بخبر واحد وهو كلامي في هذه الساعة كاذب واما انه اعتبر الكذب مرتين فلان المحكوم عليه[في] الخبر المذكور هو قوله كلامي في هذه الساعة والحكم يسري الى ما هو فرد في نفس الامر وفرده[منحصر] في قوله كلامي في هذه الساعة كاذب فما وصل الحكم اليه هو كلامي كاذب فكانه قال كلامي كاذب[ب] ليس اقول ان الحكم بملاحظة حال الحكم ان كلامه هذا القول المخصوص بل اقول انه حكم حكما يصل[ويسري] الى هذا القول ويكون صدقه بثبوت المحمول لهذا القول وكذبه بعدم ثبوته له فظهر ان الكذب[في القول] معتبر[في القول] المخصوص مرتين يستدعي خبرين ليصح وصف الخبر بالصدق والكذب وكان قوله ان قال[هو لك] زيد كاذب او صادق اذا لم يكن لزيد الا خبر واحد فتامل[دب] لما علم ان قوله كلامي هذا كا[ذب] خبر موجود فرد موضوعه منحصر في نفسه فلا يكون كذب هذا الخبر لانتفاء موضوعه فان نفسه[هو فرد] موضوعه موجود فيكون كذبه لا لانتفاء موضوعه الموجود بعد والمحمولة اعني الصدق والاثبات[بل] وصفه منحصة خالية عن الصدق والكذب فلا يكون مطابقا للواقع ولا غير مطابق منه فلاح[فلذلك] ان لا فلاح فما تحليله ثم انت خبير بان قولك كلام زيد كاذب صادق او كاذب اذا لم يكن لزيد الا خبر واحد بل اذا لم يكن له خبر اصلا لا يخرج عن الصدق والكذب فان الموجبة تكذب لانتفاء[الموضوع] فلا كان كلام زيد كاذب منفيا كما فرضه كان الحكم عليه بانه صادق او كاذب كاذب لا محالة[له] سواء كان لزيد خبر واحد او لم يكن له خبر اصلا ومع ان التمثيل به غير صحيح لان الموضوع فيما نحن فيه متحقق في المثال المذكور منتف على زعمه فلا يصح قياس ما نحن فيه عليه على ان القياس بعضها يمكن ان

كاذبا على ان المقيس عليه كذلك فان الموجبة تكذب بانتفاء الموضوع فلا يحصل مقصوده وهو كونه لا صادقا ولا كاذبا فما حاطه من ليس التمثيل ليس على قد البحث فلا جرم قد طلع الصبح لذي العين ثم لا يذهب عليك ان المغالطة لا تتوقف على انحصار الموضوع في هذا الكلام بل لو تكلم في هذه الساعة باخبار كاذبة كانت المغالطة بحالها ولا يذهب عليك ايضا ان الجواب المبني على انه ليس صادقا ولا كاذبا بدون ما ذكره من ليس حلا للمغالطة فان حاصلها ان هذا الخبر ليس صادقا لاستلزام الكذب ولا كاذبا لاستلزامها الصدق فلا يكون صادقا ولا كاذبا فلا يحسم به مادة الا[شكال] الا بان يبين ان لا محذور في ذلك وما ذكره كما عرفت فان انتفاء المحقق[موضوع] الموجبة يقتضي كونها كاذبا ولا يوجب كونها لا صادقا ولا كاذبا على انا نقول مضمون هذا الكلام كذب جميع افراد موضوعه وهو فرد من تلك الافراد وقد اعترف بانه ليس[صادقا] ولا كاذبا باستلزام كذبه فالمغالط ان يقول انه ليس صادقا لاستلزامه كذبه ولا[كاذبا] لاستلزامه صدقه ولا لا صادقا ولا كاذبا لاستلزامه كذبه وتفصيله ان هذا الكلام[فرد] من افراد موضوعه وصدقه وكذبه ح[كذبه] لما مر وكونه لا صادقا ولا كاذبا ايضا ح لا يستلزم[ان] مضمون كذب كل فرد من افراده وهذا الفرد ليس صادقا ولا كاذبا على هذا الفرض فيكون الحكم بكذب جميع افراده كاذبا وقد فرض لا صادقا ولا كاذبا هف ولا يخفى انه لا يرد على ما ذكرنا لانه اذا ادعى الحكاية الى ما هي حقيقة لا يكون مضمونه حكما ولا يسري الى نفسه هذا على تقدير الحصر[في] كلامه في ذلك واما على تقدير عدم الانحصار فلما كان الحرية باعتبار الحكاية ولا يتحقق الحكاية بالنسبة الى نفسه لا لان النسبة مطلقا لا يكون حكاية عن نفسها بل الخصوص المحمول الذي هو[الصدق] او الكذب على ما سبق فلا[في] ولا كذلك علم الواجب ذكر في الجوا[ب] انه ان اراد ان علم الواجب يوصف بالصدق لا باعتبار المطابقة ولا بمعنى اخر اتجه عليه[هم] فسروا الصدق بالمطابقة وان اراد انه لا يوصف بالصدق ولا بالكذب ورد عليه انه[خلاف] العرف والخاص الا ان يحمل على ما نفهم ليس ان علم الباري اجل من ان[يوصف] بالصدق وانما هو الحق بمعنى انه الواقع وان اراد انه عين نفس الامر اتجه بعد الاغماض عما في تعريف الصدق كما اشرنا اليه انه خلاف ما وضع من نفس الامر هو العقل الفعال اذ[لا] يكون الواجب والمبادي العالية باسرها نفس الامر قد جرى المعترض ههنا على عادة ايضا

لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده قلت في الحواشي لان مقصوده
ان العقل يتصور كل شيء حتى جعل النقيض والحكم دليلا على ذلك ولا يختلف هذا الغرض بصدق
الحكم وكذبه واعترض عليه بان الظاهر ان المراد مقصود صاحب العقل وليس مقصوده ان كلا
من المتمايزين ذو هوية ثابتة في الذهن حتى يكون كذب الحكم غير قادح في مقصوده بل مقصوده
ان كل واحد منهما ذو هوية في الخارج وكذب الحكم غير قادح في ذلك لا يمكن ان يكون مقصوده
احد من العقلاء ان كل واحد من المتمايزين ذو هوية موجودة في الخارج المقابل في الذهن كيف
والامور الاعتبارية المحضة كالوجود والعدم متمايزة مع عدم كونهما ذات هوية في الخارج
بهذا المعنى بل مقصود صاحب العقل من الخارج ههنا نفس الامر وثبوت الهوية في الذهن يكفي
في ذلك لا يخفى لهذا السؤال وجه ورود فلا فيه بحث اذ ما هو هو المراد يجوز ان يكون
امرا في الذهن ذا هوية باعتبار وبلا هوية ذهنية باعتبار وذلك على ما ذهب اليه الشيخ
في النقض عليه بان يكون له هوية ذهنية وبلاحظه بعنوان ما لا هوية له اما جواز ذلك في الخارج
فلم يثبت بعد ولا يجري ما ذكره في الذهن ههنا فوجه ورود السؤال يكون ظاهرا فلتعلق عليه
في تحرير الحواشي هذا منع غير موجه لان كلام المص في كون الشيء ذا هوية باعتبار وغير ذي هوية
باعتبار اخر في قوة المنع كما يفصح عنه قول الشيخ في حل عبارة المتن ولو سلم
ثم فالاولى للمعترض ان الشيء لا يجوز ان يكون ذا هوية باعتبار وغير ذي هوية
باعتبار اخر لا يتم الكلام واعترض عليه بان كلا الامرين غير مسلم لجواز ان لا يكون هذا منعا
بل يكون مبنيا على الفرق بين الصورتين وعلى تقدير كونه منعا فانما يكون غير موجه لو كان
قول المص في قوة المنع ولا يقول بذلك من له ادنى خبرة باساليب الكلام وحمل الشيخ يشعر
بان قول المص وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين يكون في قوة المنع لان كون الشيء
ذا هوية باعتبار وغير ذي هوية باعتبار يكون في قوته اذ الكلام منها على الفرق
بين الصورتين لا يندفع به منع الشيء كما لا يخفى وحمل عبارة المص على المنع محالا لما من له ادنى خبرة
باساليب الكلام وحمل الشيخ مشعر بان منصب المص في هذا المقام هو المنع ومحمل كلامه على الاستدلال
بالنقض اليه وهو غير مسموع عند المحصل كما تقرر في موضعه ثم لم يتعين الحمل فيه لا يجوز المقصر اليه
كما اذا قيل وانت اذا وجدت الكلام اخذتك محالا صحيحا على ان الكلام الذي ذكره المانع بعد تسليم
مقدمة في قوة المنع كما لا يخفى على من له خبرة باساليب البحث واما ما ثبت فلان المتمايزين ذكر

ذكرت في الحواشي لك ان يقول المتمايزان هما مفهوما الثابت في الذهن وغير الثابت فيه فلا يلزم
من مطابقة الحكم للخارج ثبوت هذين المفهومين الذين ليسا ثابتين في الخارج وقول هذا القائل
فيكون ما ليس ثابتا في الخارج ثابتا فيه والمراد نفس المفهومين الذين هما غير ثابتين في الخارج
وهو اعلى ما ذهب اليه القائل وهو في الخارج ظاهر جدا وقد يتوهم
في توجيهه ان هذه القضية لما كانت مستوعبة لجميع المفهومات كان ما ليس ثابتا في الخارج داخلا
في القسمين او في احدهما فيلزم ثبوته في الخارج وهو توهم فاسد اذ لا يلزم من وجود مفهوم وجود
جميع افراده واعترض عليه بانه ان اراد ان هذين المفهومين غير ثابتين في الخارج لجواز ان يكونا
موجودين فيه غير موصوفين بصفة الكلية كالانسان والفرس وان اراد انهما غير موجودين فيه
قطعا فهو لا بد لذلك من دليل انه يعلم ان مفهوم الثابت في الذهن وغير الثابت فيه
من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج وذلك مسلم عند القوم والكلام مع من سلم ذلك
فلا حاجة لنا الى اقامة الدليل على ذلك وحقيقتها ادراك ان النسبة واقعة
ذكرت في الحواشي ان الاولى ان يقال الاذعان وقوع النسبة او لا وقوعها لئلا يدخل فيه الشك
والوهم بل التخييل ايضا فان التصديق ادراك خاص مقابل للتصور بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط
كما يشهد به مرة وجدان صحيح وهذا النوع من الادراك لا يتعلق الا بالمعلوم خاص هو ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة بخلاف التصور فانه امر لا يحجر فيه يتعلق بكل شيء حتى بمتعلق التصديق
واعترض عليه بان معنى ما ذكره على ان لا يكون للاذعان معنى اخص من ادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة وهو غير مسلم الا ترى انه كما يقال ان الشاك مذعن لا يقال انه مدرك لان النسبة واقعة
او ليست بواقعة بل الظاهر ان المفهوم من الاذعان هو وقوع النسبة او لا وقوعها ومن ادراك ان النسبة
واقعة او غير واقعة غير مساو للظن والوهم يعم ادراك وقوع النسبة اعم من هذا المعنى لا ادراك
ان النسبة واقعة ثم ان كون حقيقة الحكم عبارة عن ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
انما يستقيم لو كان الحكم في القضية بان النسبة واقعة او ليست بواقعة وليس كذلك لما مر
من ان النسبة معنى حرفي بين طرفيها لا يمكن ان يلتفت اليها ما دامت كذلك فلا يصح ان يتعلق به
الاذعان بالذات بل الاذعان متعلق بالطرفين حال كون النسبة رابطة بينهما قد يجاب
ان الشاك ليس مدركا لان النسبة واقعة او ليست بواقعة وليس كذلك بل هو مقصور لها
لكن الاذعان له باحد هذين من الشك ان العالم بالوضع اذا سمع لفظ زيد قائم مثلا لا يتوقف

عن تصوره شيء من تلك القضية بل يتصورها بتمامها ولا يذعن بها الا بامر آخر كالتنبيه المحكم
وغيرها ومن تصوره فقد عاب كتاب فليدرس فقد يتصور تلك القضايا لكن لا يحصل له الاذعان
ما لم يعلم البرهان وذلك مما يشهد به صريح الوجدان وقد صرح به بعض ائمة الحكمة بل الشيخ
في الشفاء ايضا حيث بين اولا تصريحا ان اللفظ يوجد في الذهن صورة الطرفين والنسبة
والتصديق هو ان يحدث نسبة شيء آخر غير اللفظ والثاني تلويحا كما يشهد به ملاحظة عبارته
هناك وكنا فصلنا ذلك في حواشينا الجديدة على شرح المطالع وقال الشيخ في اول المقالة
الاولى من الفن الخامس من الجملة الاولى من منطق الشفاء كل مصدق متصور وليس كل متصور
مصدق فان معاني الالفاظ المفردة والالفاظ المركبة التي ليس تركيبها تركيب قول جازم
كلها متصور وليست بمصدق بل الاقوال الجازمة قد تتصور وقد يصدق بها ولكن يكون ذلك من
اما التصور ليس حجة ان معناها   حال الشيء نفسه انه كما تصور اي انه كما حصلت
منه صورة معقولة هي نسبة ووقعت من حدها كذلك الحال التي بها في الوجود وفي نفس الامر
فاذا كان هذا هكذا فيشبه ان يكون التصديق بوجه ما كالتمام للتصور وما ذكره ان النسبة
معنى حرفي فلا يتعلق الاذعان به مبني على ما توهم ان معنى كلامهم ان النسبة موضوع في القضية
وكذلك بل مراده انه يلاحظ في القضية عند التعقل هذا المعنى وقد صرحوا بذلك ويتعلق
الاذعانات على وجه يظهر عند التفصيل هذا المعنى غير منكر بل الوجدان يشهد بان الاذعان
انما يتعلق بالنسبة لا بالطرفين فانا نعلم بديهة ان البرهان لا يفيد الا تعلق الادراك المخصوص
بالاذعان للنسبة لا انه يتعلق ادراك آخر بالطرفين بل ادراك الطرفين هو الذي حصل
سابقا اما بديهة او بحسب قول الشارح وقد ضم اليه اذعان النسبة من غير ادراك حادث
آخر متعلق بالمجموع وبالجملة   من وراء المنع ولا شك ان وجدانه على تعدد ركعة اصح من وجدان
غيره   فلا يكون مفيدا فحمل الشيء على نفسه غير مفيد اذا اخذت القضية مطلقة
او ممكنة وكان المعتبر في اتصاف افراد الموضوع بالعنوان هو الفعل او اخذت ممكنة وكان المعتبر فيه
هو الامكان اما اذا اخذت دائمة فهو مفيد قطعا اذ لا يلزم من الاتصاف بالفعل او الامكان
الاتصاف دائما ومن ثمة يصدق كل انسان انسان ولا يصدق كل كاتب كاتب دائما وقس
على ذلك سائر القضايا فقول الشارح والا لكان حمل الشيء على نفسه فلا يكون مفيدا
لا يصلح على اطلاقه على انه يجري الدواعي في الصورة الاولى ايضا فاما ان لا يتم ان حمل الامكان

الوجود بالامكان على ما هو موجود بالفعل غير مفيد بل قد يحتاج اليه في بعض المباحث كما يظهر
من التصفح واعترض عليه اما اولا فان الصورة الاولى هي ان يوجد القضية مطلقة او ممكنة
ويكون المعتبر في العنوان هو الفعل وليس الامكان فيها محمولا بل في الشق الثاني واما ثانيا
فلانه على تقدير ان يكون الامكان محمولا كما اذا قلنا الكاتب بالفعل ممكن ان يكتب ذلك غير مفيد
اذ من المعلوم من المخاطب ان الكاتب بالفعل يمكن ان يكتب واما الاحتياج اليه في بعض المباحث
فلا يقتضي ان يكون محمولا للمخاطب ليستفيد من الكلام   انتهى اقول قال حمل امكان
الوجود بالامكان واحد ولعله كان في نسخته حمل امكان الوجود ولا بأس فاندفع الاول
ولا يخفى ان ليس المراد من قولهم حمل الشيء على نفسه غير مفيد انه لا يفيد امرا مجهولا بل انه لغو وهذر
والا لكان الحمل في البديهيات الاولية غير مفيد فكان الحمل في قولنا الكل اعظم من الجزء
والنفي والاثبات لا يجتمعان غير مفيد ولا يخفى على الواقف بكلامهم انهم لا يسمون مثل ذلك حملا
غير مفيد كيف وهي يقع في مقدمات القياسات للمطالب الحقة ويكفي بها فائدة بخلاف ما يريدونه
من حمل الشيء على نفسه كقولك الحجر حجر فانه لغو محض لا فائدة فيه اصلا لا ابتداء ولا يكون
وسيلة الى العلم بغيره ولا شك انا اذا قلنا بعض الموجود بالفعل موجود بالامكان وكل موجود
بالامكان يحتاج الى علة وانتجنا منه بعض الموجود بالفعل يحتاج الى علة فقد استفدنا منه فائدة
وليس قال مرادي بالامكان هو الامكان العام قلنا كل موجود بالفعل فهو موجود بالامكان
وكل موجود بالامكان فهو اما واجب او ممكن فكل موجود بالفعل اما واجب او ممكن
افاد هو بواسطة انضمامه الى قضية اخرى فائدة ومثل ذلك لا يسمى في الاصطلاح حملا غير مفيد
ثم لا يذهب عليك انه قد استعمل الاتصاف في الحمل مع انه كثيرا ما نناقش على غيره في هذا
الاطلاق فليكن على ذكر منك ثم قلت ان الصادق في مادة كل انسان ما دام موجودا
لا ان كل انسان انسان اما مطلقا او الوجود لما لم يكن دائما لا يكون ثبوت شيء اياه
والعدم مسلوب عن نفسه دائما ما دام معدوما لما تقرر من ان الصدق والموجبة يستدعي
وجود الموضوع ولذلك فسر المنطقيون الدائمة بهذا المعنى لا الدائمة الازلية المعتبرة دوام
ثبوت المحمول للموضوع مطلقا من غير تقييد فانها لا تصدق الا في الواجب تعالى وصفاته
الذاتية فان الموجود لما كان هناك عين الذات لم يحتج الى اشتراط وجود الموضوع في صدق
الدائمة ثم من البين ان المراد من قولهم حمل الشيء على نفسه غير مفيد لا يشمل ما ذكره من الصورة

اذ لا شبهة للعاقل على من له ادنى فطانة ان قول كل كاتب دائما في قوله حمل الكاتب دائما
على الكاتب بالفعل فلا اتحاد بين الموضوع والمحمول بهذا الاعتبار واعترض عليه اما اولا فلان
المراد بالدوام هو الدوام الذاتي ولا يحتاج الى التقييد بقوله ما دام موجودا الا باعتبار الذات
بمعنى ان هذا التقييد لفقدان الذات حال العدم ولا دلالة لكلامه على انه اراد الدوام الازلي
وكانه حسب ان اطلاق الدوام محمول عليه وليس كذلك فان المحل الدائمة الذاتية الموجهة بقولهم
كل انسان حيوان دائما وسالبة بقولهم لا شيء من الحجر بانسان دائما شايع في كتبهم دائر
على السنتهم واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله كل كاتب دائما في قوة حمل الكاتب دائما عليه ان صدق
هذا يستلزم لصدق ذاك فمم ولا شيء بالجهة والجهة جزء منه فلا يكون مطلقا فمم ومخالف لما اجمع عليه
القوم كما لا يخفى الدوام الذاتي يشمل الضرورة الازلية والضرورة بشرط الوجود فلا بد
من القيد لتمايز احدهما عن الاخر وقوله اعتبار الذات بمعنى عن هذا التقييد ان اراد به انه لا يحتاج
اليه في الضرورة الذاتية التي هي اعم من القسمين فهو ممنوع مقدمة لم يدعها احد والكلام في الضرورة
بالمعنى الاخص المقابل للضرورة الازلية فهو مخالف للواقع ولذلك ترى القوم صرحوا في بحث
القضايا الموجهة بان الحكم فيه بثبوت المحمول للموضوع ما دام موجودا لا يكون هناك حمل حقيقي
قلت في الحواشي بل لا يكون هناك حملا اصلا اذ لا تعقل النسبة الا بين الشيئين بالبديهة وتكرار
ادراك شيء واحد دائما واعتبار الاتحاد وتفصيله ان الشيء الواحد كذلك لا يمكن ان يتعلق
ادراكان بنفس واحدة بمعنى بالضرورة الواحدانية فلا بد ان يزول احدى الصورتين عن النفس
حتى يحصل اخرى وحينئذ لا يكون الا ادراك واحد متعلق بمعلوم واحد فكيف يتصور النسبة مع انتفاء
التعدد في الادراك والمدرك فان الادراك السابق لا مدخل له في صحة تصور النسبة قطعا ولو جاز
تصور النسبة بسبب الصورة الزائلة لجاز الحكم على الامور المنسية والمذهول عنها ولو كانت الصورة
الواحدة الحاضرة لم يصح التصديق الى التصورات الثلث بل الى تصورين فقط احدهما تصور
واحد هو بعينه تصور الموضوع والمحمول والثاني تصور النسبة لم يلزم ان يكون اجزاء القضية اثنين
اذ لا تعدد عنده في المفهوم بل في الادراك فقط على ان البعض من توهم ذلك قائل بان القضية التي
محمولها الوجود لا يحتاج الى الرابطة فاذا حمل مفهوم الوجود على نفسه لم يكن هذه القضية الا مفهوما
واحدا تعلق ادراكان اذ الموضوع والمحمول عنده واحد ومعنى الرابطة لا يحتاج اليه بينهما
فحصول القضية البسيطة فلا يصح تفسيرها بالقول الذي عند ذلك من المعلوم واظن ان الفطرة السليمة تكون

مؤنة هذا البحث اذ من البين ان النسبة معتبرة بين المفهومين فاذا انتفى تعددهما فكيف يتصور
النسبة فلو قال انه يتصور كون المدرك بهذا هو المدرك بذاك فقد رجع الى التغاير بين
المذكورين واعترض عليه بان التغاير الاعتباري لا يجب ان يكون بتكرار ادراك شيء
واحد حتى اذا انتفى تكرار ادراكه انتفى التغاير الاعتباري بتكرار الالتفات الى شيء واحد وجوازه
ذلك مما لا شبهة فيه كما في التاكيد اللفظي ثم لا خفاء في صدق قولك زيد زيد والتغاير هناك
ليس الا بتكرار الالتفات وكذا قولك انسان انسان على ما هو الحق من ان الحكم على العنوان بالذات
لا على الافراد والتغاير يكفي في النسبة ولا يتوقف النسبة على تكرر الصورة كما حسبه والصورة
الواحدة من حيث انها معروضة للعارض يكون بصورتين فان الالتفات اخص من التصور وتعدد الاخص
يستلزم تعدد العام ولما لزم في التصديق التفات الى المحكوم عليه والتفات اخر الى المحكوم به
لزم ادراك النسبة بينهما لا جرم كان محتاجا الى ثلث تصورات واما الرابطة التي ذهب القائل
بان الهلية البسيطة غير محتاجة اليها هو الوجود او العدم المعتبر بين الموضوع والمحمول في المركبة
فقط لا النسبة الحكمية المسماة بين بين فانها معتبرة في جميع القضايا كما فصله في الحواشي السابقة
فلم يلزم من استغنائها عنها النسبة الحكمية ولا يلزم انحصار اجزاء القضية في شيء واحد اجتماع
الالتفاتين من نفس واحدة الى امر واحد ذاتا واعتبارا في زمان واحد ممتنع بالضرورة القطعية
وتعاقب الالتفاتين الى شيء واحد لا يصحح تعقل النسبة فان تعقل النسبة يقتضي تعقل الطرفين ولا يمكن
هناك طرفان يعقلان معا ولا يلتفتان معا فكيف يتحقق تعقل النسبة ولا ... فما رد على تكرار الصورة
يرد بعينه على تكرر الالتفات بل هو اشنع لانا لا نسلم اجتماع الالتفاتين في زمان واحد ولو سلمنا
فلا نسلم ان ذلك كاف في تعقل النسبة فان تعقلها يقتضي تعقل طرفين يعرض النسبة لاحدهما بالقياس
الى الاخر لا امرا واحدا الملتفت اليه مرتين والوجدان الصحيح شاهد بذلك بل اسناد صحة تعقل النسبة
الى تكرر الصورة عند الفطرة السليمة ولا نسلم ان التغاير في زيد زيد بمجرد تكرر الالتفات هناك تغاير
في المدرك فانك اذا قلت زيد زيد فكانك قلت زيد الملتفت اليه بهذا الالتفات هو زيد الملتفت اليه
بذلك الالتفات او زيد بدون هذا القيد او غير ذلك من الاعتبارات الموجبة لتعدد المدرك
وسيجيء تفصيله وكيف يكفي تكرر الالتفات الى شيء واحد في تحقق النسبة مع ان النسبة امر عرض
لاحد الطرفين بالقياس الى الاخر واحدهما معروض لها والاخر ليس معروضا لها بل منتسب اليه
وكيف يجعل الامتياز المصحح لكون احدهما معروضا والاخر منتسبا اليه بمجرد تكرر الالتفات مع ان الملتفت اليه

في كلا الالتفاتين واحد لا تعدد فيه والالتفات عن مدرك اصلا وحصول الصور الواضحة
من حيث مقارنتها بالتفاتين تصورين كلام خال عن الانصاف كما لا يخفى فان التصور
هو الصورة الحاصلة ومقارنتها بالتفاتين تصورين كان مقارنتها للانات والازمنة
لا يجعلها متعددة كيف والالتفات فعل من افعال النفس عندهم ومقارنة الافعال للصورة
العلمية لا تقتضي تعددها ثم لا يذهب عليك ان الخط الذي ذهب اليه القدماء هو ان اجزاء
القضية ثلث الطرفان والنسبة التامة الخبرية فادراك هذه النسبة على وجه الاذعان هو التصديق
وللشيخ هناك امر اخر اسمه المتاخرون وسموه نسبة الحكمية فعلى ما ذهب اليه هذا القائل يلزم
ان يكون قولك الموجود موجود قضية بسيطة على مذهب القدماء ايضا وما ذكره مبني على ذلك
وعلى مذهب المتاخرين يكون اجزاء هذه القضية اثنين فقط لان اجزاء القضية هي المدركات
ولا شك ان المدرك لا يتعدد بتعدد الالتفات وهذا انه خلف فانهم يصرحون بان
اجزاء القضية المعقولة اربعة كما ان اجزاءها عند القدماء ثلثة لا يقال ما ذكره من عدم اجتماع
الالتفاتين من نفس واحدة لما تقرر من ان معنى الدلالة اللفظية انه كلما ارتسم في الخيال اللفظ
التفت النفس الى معناه فان النفس اذا كانت ملتفتة الى معنى وسمعت في هذه الحالة لفظا دالا عليه
ملتفت لا محالة الى ما اخر الى ذلك المعنى فقد اجتمع التفاتان اليه لانا نقول اذا سمع اللفظ
والتفت اليه تنقطع الالتفات عن المعنى حتى يسمع اللفظ وتذكر وضعه لهذا المعنى اجمالا او تفصيلا
لم يلتفت اليه فقد انقطع الالتفات الاول وحدث الالتفات الاخر بعده ومعنى الحمل
ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا وفيه بحث اما في الاول فلان التغاير بحسب التغاير
بحسب المفهوم غير واجب في صحة الحمل اما اولا فلان حمل الشيء على نفسه ضروري وما قيل عليه
من انه غير جائز سواء كان بالايجاب او السلب لامتناع تعقل النسبة هناك فقد عرفت
اندفاعه انفا واما ثانيا فلان حمل الجزئي الحقيقي على نفسه جائز على ما صرح به الشيخ في مواضع
من كتاب الشفاء والمفهوم منه نفس ذاته واما في الثاني فلانه لو كان الحكم باتحاد الذاتين اعني
ما صدق عليه المفهومين لم يصح ما اشتهر بين المتاخرين من ان المراد من الموضوع الافراد
ومن المحمول المفهوم فان كليهما سواء على هذا التفسير الحمل الايجابي هو الحكم باتحاد المتغايرين بحسب
والملاحظة سواء كانا متغايرين في المفهوم او لم يكونا بان هذا ذاك في نفس الامر ثم الاتحاد المذكور
قد يكون بحسب الوجود الخارجي كقولك العنقاء شيء وقد يكون بحسبهما كقولك الكيفية شيء و

واورد عليه في تجريد الغواشي ان من البين ان النسبة لا تعقل الا بين شيئين متدركين
لا بين الشيء الواحد المدرك بادراكين كما زعمه هنا ولا جاهز اذ ليس من هو لهم حمل الشيء
على نفسه ضروري حمل الشيء المأخوذ باعتبار عليه مأخوذا باعتبار اخر والحكم باتحادهما في الذات
المتكثرة الطرفين مثلا يكون معنى قولك السواد سواد ان السواد الذي لاحظته اولا هو السواد
الذي لاحظته ثانيا او السواد الذي لاحظته هو السواد ويكون اتحادهما في الامر المذكور الطرفين
فان هذا الاتحاد ضروري اما لو اريد اتحادهما في الخارج فليس بضروري ضرورة ان صدق
الموجبة الخارجية يقتضي وجود الموضوع ما لم يعلم ان السواد مثلا موجود في الخارج لا يعلم ان
السواد في الخارج وكما ان حمل الوجود الخارجي مفيد غير ضروري كذلك ما يتوقف عليه اعني
حمل السواد عليه بحسب الخارج مفيد وغير ضروري واعترض عليه بانه ان اراد بالنسبة في قوله
ان النسبة لا تعقل الا بين شيئين متدركين الاتحاد او ما يعم منه فلا نم انه لا تعقل في الشيء الواحد
المدرك بادراكين لجواز ان الحكم بان السواد سواد ورد بد ملاحظه وملاحظة صفة ما نوعيه
بان السواد الذي لاحظته ثانيا او السواد المطلق فقط قطعا اذ كثيرا ما نحكم بان السواد سواد بالنسبة
ولا نخطر ببال الاطلاق ولا التقييد بان القيد ملحوظ ثانيا ولا بقيد اخر ملحوظ وان اراد
مثل الابوة والاخوة انها لا تعقل الا بين شيئين متدركين وما نحن فيه ليس من هذا القبيل
من اجلى البديهيات ان النسبة لا تعقل الا بين شيئين وليس معقول ولا اشرف في هذا الحكم بين نسبة ونسبة
وهذه المقدمة الكلية مما اجمع عليه العقلاء سوى هذا السيد الفاضل وقد فصلنا ذلك فيما سبق
وكانه اشتبه عليه الاتحاد بالوحدة فان الاتحاد لكونه نسبة يقتضي تغايرا باعتبار حتى يتحقق
تعقل النسبة والوحدة باعتبار حتى يصدق الاتحاد ولا اظن ذا فطرة سليمة في مرية من هذا
وما ذكره في معرض سند المنع الذي هو خارج عن قانون التوجيه عند المحققين واول المسئلة
ثم ذكرت في تجريد الغواشي لانم ان حمل الجزئي الحقيقي على ذاته بدون تغاير الموضوع والمحمول جائز
وكيف مدرك من مدرك واحد مع انه لا بين ادراكين يقتضي اثنين والنسبة المدركة يقتضي
مدركين اثنين لا امرا واحدا مدركا بادراكين كما توهمه اذ لو كان الادراكان او احدهما
مدركا رجع الى تعدد المدرك وان لم يكونا ولا احدهما مدركا لا يكون الا مدرك واحد فلا يمكن
تعقل النسبة بل نقول مراد الشيخ ما فصلناه انفا واعترض عليه بان النسبة التي تتعلق الادعان
هي اتحاد الطرفين والاتحاد يقتضي ان يكون طرفاه امرا واحدا لا ان يكونا مدركين اثنين

نعم لو كانت النسبة التي يتعلق بها الاذعان هي ثبوت احدهما للآخر او وقوع الثبوت
المذكور لاستدعى ذلك مغايرتين وليس كذلك وما فصله انفا سواء التصديق في احد الطرفين
او كلاهما مراد ومن البين انه ليس كذلك   من البين ان الاتحاد يكون نسبة بعض متحدا
ومتحدا به اذ الفطرة شاهدة بان كل نسبة معقولة لا بد لها من طرفين متعقلين ولذلك
المعلوم ان صحة الحمل يقتضي التغاير بين الطرفين في الذهن ليتحقق تعقل النسبة والوحدة في الخارج
لتصدق الحمل فتعقل الاتحاد يقتضي تعقل الطرفين وصدقه يقتضي كونهما واحدا في نحو من الوجود
فحكم بانهما متحدان فيه فالتعدد بين الطرفين في الحكاية والوحدة في المحكي عنه ولا يحصل التعدد
الا بما اشرنا اليه من الاعتبار ونحوه اذ بدون ذلك لا يحصل التعدد لا في الصورة ولا في
كما مر تفصيله وذلك امر ظاهر لذي الفطرة السليم ومما لا يوهم عدم التميز بين الاتحاد والوحدة
كما مر انفا ثم اني ذكرت في تحرير الحواشي بحثا عما اورده المعترض في الشق الثاني ان ما ذكره
الشارح بعينه مطلق الحمل وما ذكره من ان المراد بالموضوع هو الافراد انما هو في القضية
المتعارفة فقط على انه ليس معنى قولهم المعتبر في جانب الموضوع هو الافراد ان العقل يلاحظ بكنه الافراد
بل المراد ان العقل يلاحظ الموضوع بحيث يتعدى الحكم منه اليها كما فصل في مظانه ومن العجب ان الشارح
في تعبير الحمل وارتضاه لا فرق بين الموضوع والمحمول فرد عليه ما اورده على تعبير الشارح واعترض
عليه اما اولا فان الامر المعتبر في المطلق معتبر في سائر اقسامه فكيف يعتبر مطلق الحمل ما لا يكون
معتبرا في الحمل المتعارف واما ثانيا فلانه لو كان الحمل عبارة عن الحكم باتحاد الذاتين وصدقهما
عليه على ما فسره كان المراد بكل من الطرفين ما صدق هو عليه فكيف يصح ما شنع به على ان المراد
بالموضوع الافراد على ما دل عليه قوله انه ليس معنى قولهم المعتبر في جانب الموضوع هو الافراد
وما نسبه الى المتأخرين من انهم لم يريدوا ان العقل لم يلاحظ الافراد حال الحكم عليها فهو
مخالف لما صرحوا به من ان الافراد معلومة بوجه ضعيف اجمالي والحكم عليها بالكنه ما ذكره
موافق لما هو مسألة القدماء من ان الحكم على العنوان بالذات ويسري الى الافراد بالعرض
وما تعجب به ليس بعجب لان المحشي لما اختار ان الحكم على العنوان وايده بما نقل عن بهمنيار لم يكن
عدم التغاير بين الطرفين محذورا عنده بخلاف الشارح فانه اختار مذهب المتأخرين
وهم قائلون بالتغاير فيها فيكون عدم التغاير عندهم محذورا   لا يقال ان ما ذكره
الشارح غير جار في الحمل المتعارف فان الموضوع والمحمول فيه متحدان ذاتا المعنى ما هو ذا

الموضوع فهو بعينه ذات الموضوع بمعنى ان شيئا واحدا ذات هذا وذات ذاك وما ذكره
المتأخرون لا ينافي ذلك وكذلك ما ذكره بعضهم من ان الافراد معلومة بوجه اجمالي اذ معناه
عند التحصيل ان الحاصل في الذهن هو الامر الاجمالي ولما كان متحدا معها بوجه من الوجوه
نسب المعلومية اليها بالعرض ولم يريدوا ما توهمه من لا رسوخ له ان ما هو معلوم بالحقيقة
وكيف يقول بذلك من له ادنى دربة ولا يلزم ان ما ذكره المتأخرون مخالف لما ذكره القدماء
لكن لا مخالفة بينهما عند التحقيق فان ما ذكره القدماء هو ان الحكم على العنوان وما ذكره المتأخرون
هو ان مناط صدق الحكم ذات الموضوع ولذلك يسمون العنوان بالموضوع في الذكر وبعد ذلك
فان لما ذكره الشارح محملا صحيحا على التقديرين فلا وجه للايراد عليه بانه لم يستقر في هذا
التفسير بان المعتبر في الموضوع هو الذات وفي المحمول هو المفهوم وما ذكره من انه يلزم
ان يكون المراد بكل من الطرفين هو الذات غير مسلم وان معنى الحمل هو الاتحاد ومنافي الذات
بالمعنى الذي عرفت لا ان الذاتين متحدان كما تخيله ولا يلزم من ذلك ان يكون المعتبر
في جانب المحمول هو الافراد كما لا يخفى وما ذكره في دفع التعجب بحمل التعجب لانه اعترض على الشارح
بان الموضوع والمحمول سواء على هذا التفسير فالاولى ان يقال في تفسيره ان الحمل هو الحكم باتحاد
المتغايرين وقد تبين انهما على هذا التفسير ليسا سواء فكيف ينتظم كلام المعترض فان العدول
عما يرد عليه ايراد خاص الى ما يرد عليه وعلى ذلك الايراد بعينه مستقبح جدا   قيل يرد عليه
قلت عليه في الحواشي حمل العاقل الذات على الموصوف ولذلك اعترض عليه بانه لا ينفع
اتحاد الذات مع التغاير في المفهوم والوجود والانجرار حمل السواد على الحركة وحمل الشيء على ما صدق
هو عليه لدفع ذلك ونحن نقول ما لم يتحقق معنى الحمل لم يتحقق صدق المفهومات المتغايرة على شيء
واحد فان يحصل كون الشيء صادقا عليه هو كونه موجودا بسببه الحمل جدا فانك اذا قلت
ج و ب متحدان فيما صدق عليه كان هذا حكما على شيء واحد بانه يصدق عليه ج و ب
فقول السائل هذا الاتحاد ان كان غير كل واحد منهما لزم حمل الشيء على نفسه او غيره لزم اتحاد
الاثنين ولا يحسم مادة الشبهة الا بان يقال هما متحدان في الوجود ومختلفان في المفهوم كما هو
تحقيقه واعترض عليه بان انحسام مادة الشبهة لا يتوقف على اختلافهما بالمفهوم لجواز ان يكونا
متحدين بالمفهوم والذات والوجود ومختلفين بحسب الملاحظة والالتفات وهذا القدر من التغاير
يكفي في صحة الحكم بالاتحاد كما يشهد به الفطرة السليمة   قد سبق ان الاختلاف في الملاحظة

والالتفات لا يتحقق مع الاتحاد الذي ذكره فان النفس الواحدة لا يتحقق منها في زمان واحد
الى امر واحد الا التفات واحد كما يشهد به الوجدان الصحيح ما لم يزل الالتفات
لم يتحقق التفات اخر وحينئذ فلا تعدد لا في المفهوم ولا في الذات ولا في الالتفات ولا يجتمع الالتفاتان
فيمتنع الاتحاد بينهما فكيف يحصل النسبة ولئن فرضنا تعدد الالتفات فذلك لا يصحح تعقل
اذ ادراك النسبة يقتضي مدركين وما توهمه سابقا من ان الصورة باعتبار المقارنة للالتفاتين
يصير متعددا وهم لان الالتفاتين ان كانا فلا يحصل التعدد الاعتباري الا في زمان واحد
هو زمان تعقل النسبة وليت شعري من يتوهم ذلك فما معنى ان يقول ان الالتفات الواحد بحسب
مقارنته للزمانين يصير التفاتين ثم نقل عن بعض الفضلاء انه قال لا يقال تفسير الحمل بهذا المعنى
اعني كون المتغايرين متحدين ان اريد به الحمل الشامل للقضية الطبيعية والشخصية
اذ لم يحكم فيهما على ما صدق عليه الموضوع فلا يتصور فيهما الاتحاد بالذات بذلك المعنى اما الاول
فظاهر واما الثاني فلان موضوع الشخصية جزئي حقيقي فلا يتصور صدقه على شيء فلا يكون له صدق
عليه فلا يتصور الاتحاد بالذات لانا نقول لا بأس في ذلك اذ المقصود تفسير الحمل المعتبر في العلوم
واعترض عليه بان الجزئية لا تنافي الحمل والصدق عند القدماء وشرذمة من المتأخرين خالفوا
في ذلك واعتمدوا في بيان ذلك على ما لا يصلح ان يعول عليه وما يدل على جواز حمله ان الحمل كما عرفت
هو الحكم باتحاد الطرفين ولا شك ان الاتحاد من الجانبين فاذا اتحد زيد مع الانسان وصدق
الانسان فلا محالة يكون الانسان ايضا متحدا مع زيد ويصدق بعض الانسان زيد
لا ريب في جواز حمل الجزئي الحقيقي كما فصلناه في تعليقاتنا وقد صرح به الفارابي في المدخل الاوسط
وجعل الحمل اربعة اقسام حمل الجزئي الحقيقي على الجزئي الحقيقي وحمل الجزئي الحقيقي على الكلي وحمل الكلي على الكلي
وحمل الكلي على الجزئي الحقيقي ومنشأ وهم ان الحمل انه فهم من الاتحاد اما ان يكون للموضوع والمحمول
فردا وفرد الصادق عليه ولا يندفع ذلك الوهم بالعذر الذي ذكره المعترض من ان الاتحاد
احدهما بالاخر يستلزم اتحاد الاخر به لان زيدا وان اتحد مع الانسان في الوجود ليس متحدا
في الفرد اذ لا فرد لزيد بل الذي يحسم مادة شبهة ان المراد بالاتحاد في الذات ان يصدقا على ذات
واحدة سواء كان فردا له او لا وزيد مثلا يتحدان بالذات بهذا المعنى وقس عليه موضوع الطبيعية
واما ما ذكره المسؤول عنه في الجواب فسقوطه ظاهر لان الكلام في مطلق الحمل كما لا يخفى اذ لا اتحاد
في الوجود هنا على تجرد الحواشي لا نزاع انه لا اتحاد هناك اصلا فان الاعمى مثلا موجود بوجه

بوجود زيد فانه اذا وجد زيد فقد وجد الانسان والحيوان وسائر ذاتياته من حيث اتحادها
بالذات وقد وجد الاعمى وغيره من العوارض الصادقة عليه باعتبار انه مالك الامور بالعرض
فهي متحدة معه في الوجود بمعنى انه متحد موجود بوجوده بالعرض ومصداق ذلك في مثل الاعمى
كونه منتزعا منه وفي مثل الاسود قيام السواد ولو لم يكن منها اتحاد في الوجود بوجه ما لم يصح الحكم
بكون الاعمى مثلا في الدار اذا كان فيها زيد ولم يسر الحكم على الاعمى الى افراده وتفصيله ان
معنى الهوهو معقول بالتشكيك كالوحدة على ما يصرح به الماتن فكون زيد هو الانسان اولى
من كونه اعمى فان الاول اتحاد بالذات والثاني بالعرض قال الشيخ في الشفاء والواحد بالعرض
هو ان يقال في شيء يقارن شيئا اخر انه هو الاخر كما يقال ان زيدا وابن عبد الله واحد وان
الطبيب وابن عبد الله واحد واما محمولان في موضوع كقولنا الطبيب وابن عبد الله واحد اذا فرض ان
شيء واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا الثلج والجص واحد
انتهى كلامه ونقول ان معنى الحمل هو الاتحاد وهو يقتضي اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كانت الوحدة
الصرفة لم يتحقق او الكثرة الصرفة لم يصدق ولما كان الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية
كذلك الحمل حتى يجري في جميع اقسام الوحدة التي يتحقق فيها الكثرة الا ان المشهور افراده هو الحكم
بالاتحاد في الوجود ولذلك قد يخص ويفسر الحمل بالاتحاد في الوجود فانه المتعارف المشهور
اذ لا يقال في المتعارف زيد عمرو من حيث اشتراكهما في النوع ثم الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون
كلاهما موجودين في الحقيقة كما في حمل الذاتيات على الموجودات او يكون الموجود في الحقيقة احدهما
والاخر موجودا بالعرض كما في حمل الاعتباريات على امثالها فلا حاجة في تحقيق معنى الحمل
الى ما قيل من ان الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد في الوجود وفي غيرها بمعنى الاتصاف كيف ومعنى
قولك زيد اعمى هو هو من غير ملاحظة الاتصاف بمبدأ الاشتقاق بل معنى مطلق الحمل مطلق
الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون بالذات او بالعرض فاذا قيل مثلا ج ب فاذا اريد
مطلق الاتحاد صدق ان يكون مع اتحاد الوحدة يوجد منهما وان اريد به المعنى الاخص مطلقا صدق
بكونهما متحدين في الوجود سواء اتحد افيه بالذات او بالعرض وان اريد به الاتحاد بالذات
لم يصدق الا بان يكون احدهما عرضيا للاخر وربما يصدق الحمل باحد الاعتبارين ويكذب بالاخر
مثلا الجزئي جزئي صادق بالاعتبار الاول كاذب بالاعتبار الثاني
فان كون المعلوم معلوما بهذا الاعتبار ممكن غير ضروري واعترض عليه بان حاصل ما ذكره ان الاتحاد

قد يكون بالذات والوجود كما في حمل الذاتيات وقد يكون في الوجود دون الذاتيات كما في حمل الا
كالاعمى وما كان متحدا مع الشيء في الوجود دون الذاتيات كان عينها بالذات ويحمل بمعنى عام جرى
في جميع اقسام الوحدة التي يتحقق فيها الكثرة واشتهر افراده هو الحكم باتحاد الوجود ولذلك خص
البحث به وفسر الحمل بالاتحاد في الوجود وهو غير مستقيم اما اولا فلان اتحاد الوجود بدون
اتحاد الذات المعروضة له غير معقول بناء على ان الوجود بمعنى واحد يتكثر بتكثر الموضوعات
كما صرح به المص فوجود زيد يمتاز عن وجود عمرو بالاضافة اليهما لا ان وجود كل واحد منهما
متعين في نفسه مع قطع النظر عن الاضافة حتى يصح ان يقال هذا الوجود بوجود واحد وذلك
الوجودات متعددة واذا كان تكثر الوجود بتكثر موضوعه لا يكون وجود الذاتين واحدا
بل يكون لكل ذات وجود اخر واذا لم يكن الاعمى متحدا مع زيد في الذات كما هو لم يكن
وجود زيد وجوده اصلا وعلى تقدير ان يكون للذاتين وجود واحد فغايته ما يلزم من ذلك
هو حمل وجود احدهما على الاخر بان يقال وجود هذا وجود ذاك ويقال هذا ذاك في الوجود فان
مؤدى كلتا العبارتين هو الحكم باتحاد وجودهما ولا يصح بذلك حمل ذات احدهما على ذات الاخر
لانتفاء الاتحاد بينهما ولا حمل مفهومه على مفهومه لانتفاء الاتحاد بينهما الا ترى ان الانسان
والفرس لما كانا متحدين في الجنس صح حمل جنس احدهما على جنس الاخر بان يقال جنس الانسان
جنس الفرس او يقال الانسان فرس في الجنس ولا يصح بذلك حمل الانسان على الفرس واما ثانيا
فلان الحمل الايجابي معنى واحد هو الحكم باتحاد الطرفين سواء كانا وجودا من وجوههما او نوعهما
او مفهوما من ادواتهما او مفهوما الى غير ذلك لان معنى الحمل وهو هو في كل صورة من تلك الصور الجزئية
غاية الامر انهم قد يعبرون عن اتحاد النوع مثلا بان زيد عمرو واحد في النوع فيتوهم من ذلك انهم
حكموا باتحاد زيد مع عمرو بمعنى اخر من معاني الحمل وليس كذلك لانهم حكموا باتحاد نوعيهما بهذه العبارة
وهي بمعنى هو ان نوع زيد نوع عمرو الا ترى ان العموم جوز والحمل عن خصوصيته وعمم اعنيه
حيث ... معناه فلا يستقيم ان معناه في كل صورة من الصور المذكورة امر اخر ... ذلك
... ذلك ظهر لك انه لا يصح تفسير الحمل بالاتحاد في الوجود على ما قرره هذا الكلام مبني
على القياس او ... او صرح العبارة ان معنى الحمل المتعارف هو الاتحاد في الوجود اعم
من ان يكون ذلك الاتحاد بالذات او بالعرض فلفظة بالذات في مقابلة لفظة بالعرض وكلاهما
متعلق بالاتحاد في الوجود وهو قد جعل الاتحاد بالذات معنى مغايرا للاتحاد في الوجود وحمل العبارة

على انه قد يكون معنى الحمل الاتحاد بالوجود والذات وقد يكون في الوجود دون الذات واورد عليه
ما اورده ثم ذكر انه على تقدير ان يكون وجودهما واحدا انما يلزم صحة حمل وجود احدهما على الاخر
لا حمل ذات احدهما على الاخر لانتفاء الاتحاد بينهما وحكم بان معنى قولهم زيد وعمرو متحدان
في النوع ان نوع زيد نوع عمرو لا انهما متحدان في امر هو المتنوع وانت خبير بان وحدة نوع زيد
وعمرو وحدة عارضة لهما ... والشبح من قبيل الوحدة العددية وليستا عين اخرين من الوحدة
اذ كان زيد الشخص واحد فكذلك الانسان نوع واحد والحيوان جنس واحد والبياض عرض واحد
وليست تلك الوحدات اقساما متغايرة من الوحدة بل الاقسام المتغايرة هي وحدة الاشخاص
في النوع ووحدة الموصوفات في العارض ووحدة العوارض في المعروض ومثلها ... انه لم يميز بين
الوحدة ووجه الوحدة فان الوحدة النوعية عارضة للاشخاص والنوع جهة الوحدة وقس عليهما
الوحدة الجنسية وغيرها وقد صرح المص بالفرق بين الوحدة ووجه الوحدة حيث قال ووجه الوحدة
قد يكون احدهما وقد يكون التمام على ما يوهمه يكون معنى قولنا كل متعجب ضاحك ان ذات المتعجب
ذات الضاحك فنقول ان كان الحكم باتحاد الذات من غير ملاحظة مفهوم الموضوع والمحمول كان
حمل الشيء على نفسه فينقلب مادة الامكان الى الضرورة وان كان مع ملاحظتهما فهما متغايران
كما ان نفس المفهومين متغايران اذ كان مفهوم المتعجب مغايرا لمفهوم الضاحك كذلك ذات
المتعجب من حيث انه متعجب مغاير لذات الضاحك من حيث انه ضاحك فلا يصح الحمل بينهما على ما توهمه
وما ذكره من ان مؤدى كلتا العبارتين هو الحكم باتحاد وجودهما ولا يصح حمل احدهما على الاخر
غير مسلم لان معنى الحمل المطلق هو الاتحاد مطلقا والحمل المتعارف هو الاتحاد في الوجود فذات احدهما
اذا كان متحدا مع ذات الاخر في الوجود صح حمل احدهما على الاخر في الجملة وكانت القضية
ضرورية كما مر وكذا مفهومهما وان كانا متغايرين اذا كانا متحدين في الوجود يصح حمل احدهما
بالمعنى المتعارف من غير ريبة وما توهمه من ان كلامي مبني على ما توهم معنى اخر من معاني الحمل
في غاية السقوط وقد صرحت بان معنى الحمل هو الاتحاد مطلقا اعم من ان يكون في الوجود او غيره
من اقسام الاتحاد فكيف يتوهم من هذه العبارة اثبات معنى اخر للحمل وما ذكره من ان معنى قولهم
زيد وعمرو في النوع ان نوعهما واحد ان اراد ان صريح معناه ذلك فغير مسلم للفرق بينهما وان اراد
انه يستلزمه فلا نجديه نفعا على ما توهمه يكون جميع اقسام الوحدة قسما واحدا لان
النوع والجنس والعارض والمعروض نوع واحد لا تفاوت بينها في المفهوم اصلا بل فيما يعرضه

تلك الاقسام ثم لا يخفى ان ما قرره القوم من تجريد الحمل عن الخصوصيات المعتبرة فيه بحسب
وبيان احكامه من التناقض والعكوس انما هو في القسم المتعارف الذي هو الاتحاد في الوجود
لا في سائر اقسامه من الاتحاد في الجنس والنوع وغيرهما واذا تحققت ذلك ظهر لك ان الحمل بمعنى
مطلقا هو الاتحاد المطلق ولذلك عرف في التعليم الاول عن سائر وجوهه بالاتحاد بضعه
كقولنا القطن والثلج في عارض البياض وزيد وعمرو في النوع الى غير ذلك وصرح المحشي بعد ذكر
اقسام الوحدة بقوله هو على هذا النحو   ولا يمكن اتحادهما بحسب الذات حمل هذا جوز
الشارح اتحاد ذات الطرفين اعني ما صدقا عليه مع كون احدهما موجودا في الخارج والآخر
معدوما فيه حيث صرح بجواز حمل الامور العقلية المعدومة في الخارج على الموجودات الخارجية
وحكم بان معنى الحمل هو ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا وذلك ان نقول اذا جاز اتحاد
الذاتين مع كون احدهما موجودا والآخر معدوما فلم لا يجوز اذا تغايرا في الوجود ولا
نفي ذلك من دليل   هذه العبارة غريبة ومطالبة عجيبة لانه بمنزلة ان يقال اذا امكن
وجودهما اثنين فلم لا يجوز ان يكونا واحدا لا دليل على ذلك من دليل ثم ذكرت انه انما جوز
الشارح اتحاد الطرفين في الذات مع كون احدهما موجودا والآخر معدوما اذا كان الآخر
موجودا بالعرض كالاعمى مع زيد فان زيدا موجود بالذات والاعمى وان لم يكن موجودا
بالذات لاشتماله على العدم فهو موجود بوجود زيد بالعرض واللازم من ذلك انهما اذا كانا
متغايرين في الوجود بحسب الذات لكنهما متحدان فيه بالعرض يصح الحمل وبطلان ذلك ممنوع
الا ترى ان الاسود موجود بالذات بوجود متأخر عن وجود الثوب بالضرورة لان وجود
الاسود موقوف على وجود الثوب بل قد يكون متأخرا عنه بالزمان فهما متغايران قطعا
في الوجود بالذات مع انه يصح حمله على الثوب لان الاسود موجود بوجود الثوب بالعرض
واعترض عليه اما اولا فلان ما ادعاه من ان الشارح انما جوز ذلك في صورة يكون الآخر
فيها موجودا بالعرض غير مسلم اذ هو مخالف لما نص عليه الشارح من ان صدق الحكم هناك ليس
بمطابقة الا للخارج لانتفاء الآخر فيه واما ثانيا فلان الوجود بالعرض بالمعنى الذي حسبه غير معقول
وعلى فرض تحققه غير موجب لحمل مفهوم الاعمى على زيد مثلا كما مر انفا واما ثالثا فلانه لا يلزم من تاخر
وجود الاسود عن وجود الثوب تغاير وجودهما لجواز ان يكون ما هو وجود الثوب والاسود لا صار بنفسه
وجود الاسود في ثاني الحال ولا يلزم من ذلك تغاير وجودهما على ان الاسود لو كان له وجود

بالذات مغاير لوجود زيد وكون وجود زيد وجوده بالعرض كان موجودا بوجودين وذلك
كلام خال عن التحصيل   اما اولا فان الشارح ما ذكر صدق الحكم هناك لا بكون مطابقة
الخارج اصلا بل ذكر اولا انه لا تحقق مطابقته في الخارج ثم صرح بان الحكم الصحيح فيما يكون
طرفاه موجودين في الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فما نسبه
الى نص الشارح خلاف ما نص عليه الشارح واما ثانيا فلا يخفى على ذوي العقول ان الوجود
بالعرض امر معقول سواء كان بحسب الوجود الخارجي او الذهني كما انهم يقولون الشيء يعلم
ويوجد في الذهن بالوجه مع ان المعلوم والموجود في الذهن بالذات هو الوجه لكن لما كان
مرآة من ذي الوجه اتحاد بوجه ما نسب وجوده اليه بالعرض واما ثالثا فضرورة ما هو
وجود الثوب في اول الامر بعينه وجود الاسود في ثاني الحال طورا وراء طور العقل لان
ذلك انما يتصور فيما له ذات حقيقية ينسب تارة الى شيء وتارة الى شيء آخر كالاب اذا كان
ابا لزيد مثلا ثم صار بعينه ابا لعمرو بان ولد له ولد آخر واما فيما هو امر اعتباري انتزاعي كالوجود
فلا يتصور ذلك لا سيما على ما ذهب اليه هذا المعترض من ان الوجود لا تحقق له اصلا كما تكرر
فيما سلف من كلماته والتمثيل بان ما هو وجود الطفل في اول الامر بعينه وجود الشاب
في ثاني الحال غير مفيد لانه ليس من قبيل ما فيه الكلام بل الذات الذي كان معروضا للطفولية
زال عنه الطفولية وعرض له الشباب ووجود الذات البحتة امر واحد ينسب تارة الى مفهوم
الطفل واخرى الى مفهوم الشاب بالعرض كما في الثوب الابيض اذا صار اسود وكون شيء
واحد موجودا بالذات في الخارج بوجودين غير معقول اما اذا كان احدهما بالذات والآخر
بالعرض فهو واقع كما مر تفصيله وذلك محصل عند اهل التحصيل   لا يتصور التغاير
في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اه اعترض عليه بان الموضوع حال وجوده في الذهن
اتحد مع امور في نفسه لا بحسب الاعتبار كالمثلث فانه يصدق انه علم وموجود وشيء الى غير ذلك
ولا يلزم من العلم بالمثلث ان يكون هذه الامور معلومة لا تصديقا ولا تصورا فاذا تصور المثلث
يكون مفهومه معلوما ويجوز ان يكون مفهوم العلم مثلا غير معلوم واذا تصور مفهوم العلم صار الحال
بالعكس فظهر ان ما حصل في الذهن بالذات يكون معلوما   فيه كالعرض وليس منه
ان التغاير في المفهوم مع الاتحاد بحسب الوجود الذهني اذا كان حصول احدهما بالذات
عين حصول الآخر بالعرض جائز قطعا   مبني ان يقول ما حصل في الذهن بالذات

يكون معلوما بالذات وما حصل فيه بالعرض يكون معلوما بالعرض يكون معلوما بالعرض فانه اذا علم المثلث يكون تلك الامور معلومة بالعرض وبالعكس فان العلم بوجه الشيء على النحو الذي هو وجه له هو العلم بذلك الشيء بالوجه ثم كان ينبغي ان يسعه مما ذكره على ان الاتحاد بحسب الوجود الخارجي اذا كان حصول احدهما بالذات عين حصول الاخر فيه بالعرض جاز ان لا يكون لاحدهما وجود في الخارج بالذات كما يجوز مثله في الوجود الذهني كما اذا تصورنا المثلث مع الامور الصادقة عليه فان تلك الامور موجودة في الذات فيجوز كون الشيء موجودا في الخارج بالذات وبالعارض معا كما يجوز مثله في الوجود الذهني يكون جهة الاتحاد اعني الذات متحدا مع مفهوم الموضوع قيل هذا اذا لم يعتبر في الذات وهو الفرد تعين حتى يكون مجرد الماهية النوعية ويكون التعين خارجا عنه اما اذا اعتبر فيه التعين كما هو الظاهر فلا يكون متحدا مع مفهوم الموضوع ومع مفهوم المحمول كما لا يخفى وذلك ان يفسر جهة الاتحاد بالوجود بالذات الذي يتحد الموضوع مع المحمول بواسطة وجوده فان الوجود بالعرض فرع الوجود بالذات فاذا قلت الكاتب ضاحك يكون اتحادهما بواسطة ان في الوجود انسانا هو كاتب وضاحك فاذا قلت الضاحك انسان والانسان ضاحك كان اتحادهما بواسطة ان هناك انسان تفسير جهة الاتحاد بذلك يقتضي ان يكون في صورة حمل الشيء على نفسه ذلك الشيء شيئا لاتحاده معه في نفسه وهو خال عن التحصيل وان يكون في صورة حمل الوجود على الواجب تعالى ذات الواجب سبب لاتحاده مع الوجود وهو محال لما تقرر ان الواجب تعالى ليس سببا لوجوده وان يكون زيد مثلا في حمل الانسان او حمل نفسه عليه سببا لاتحاده مع الانسان ومع نفسه وهو محال لان الشيء لا يكون سببا لكونه هو او نوعه او جنسه ثم ما ذكره من السابق اعني قوله فان الوجود بالعرض فرع الوجود بالذات لا يتناول ما اذا كان الطرفان موجودين بالذات كالانسان والحيوان اذ ليس احدهما موجودا بالعرض على ما هو المحقق من وجود الطبائع في الخارج اذ المراد بالوجود بالعرض ما لا يكون موجودا في نفسه من حيث هو موجود بالعرض بل يكون له علاقة اتحاد مع ما هو موجود في نفسه كالاسود فانه من حيث هو موجود بوجود زيد ليس موجودا في نفسه بل له بهذا الاعتبار علاقة اتحاد معه من حيث عروضه له وليس المراد بالوجود بالعرض ما يكون وجوده معلولا لغيره حتى يقال ان وجود الحيوان معلول لوجود الانسان واعترض عليه بان عدم تناول التفسير المذكور لمثل الانسان والحيوان في حيز المنع فان الموجود بالذات

الذهن بام

تعال على ما يتحد الموضوع مع المحمول بواسطة وجوده والانسان في المثال المضروب كذلك لا الحيوان او وجوده ليس علة لاتحاده مع الانسان ثم العجب ذهابه الى ان يكون امر غير موجود ويكون بينه وبين الوجود علاقة الاتحاد ومن البين ان الاتحاد يقتضي ان يكون المتحدان امرا واحدا حيث اتحدا فكيف يتصور ان يكون احدهما موجودا هناك دون الاخر والاعجب منه جعل العروض علامة الاتحاد ولو كان كذلك لكان العارض عين معروضه ومتحدا معه اطلاق الموجود بالذات على ما يتحد المحمول مع الموضوع بواسطة وجوده اصطلاح جديد فان الموجود بالذات في اصطلاح القوم ما ذكرناه ومقابله الموجود بالعرض بالمعنى الذي ذكرناه وعلى ما ذكره يكون مقابله ما لا يعتبر سببا لاتحاد الموضوع مع المحمول وما يكون اتحاده مع المحمول بسبب وجود غيره فيكون الحيوان في المثال المذكور موجودا بالعرض بل يكون زيد وعمرو موجودين بالعرض فان اتحادهما بواسطة النوع وذلك لا يعرفه من مارس عرف القوم ثم على هذا التفسير يكون قوله الذي يتحد الموضوع مع المحمول بواسطة وجوده مستغنى عنه لعله تحليله صفة كاشفة وسماجته لا تحتاج الى كشف ووجه تكون ذكر الموجود بالذات او الموجود بالعرض في مقابلته ضائعا والعجب الذي ابداه من ان يكون لامر غير موجود بالذات علاقة اتحاد مع الموجود بالذات منشاؤه الذهول عما نقلناه عن الشيخ الفاضل في تفسير الواحد بالعرض حيث قال في تفسيره هو ان يقال في شيء يقارن شيئا آخر انه هو الآخر او انهما واحد كما يقال زيد وابن عبد الله واحد وزيد والطبيب واحد وما جعله اعجب اعني جعل العروض علامة الاتحاد ورعم انه يستلزم كون العارض عين معروضه ومتحدا معه منشاؤه عدم الاحاطة باقسام الوحدة وكيف يستغرب ذلك مع تصريح الشيخ وغيره بان الطبيب وزيدا وابن عبد الله واحد والعروض اذا كان بمعنى كون الشيء خارجا محمولا على الشيء المتعجب من كونه علاقة الاتحاد محل التعجب بل ليس في محله وامثال ذلك انما نشأ من عدم رسوخ العرف العامي في الطباع فان اهل العرف العام لا يطلقون الوحدة الا على الوحدة العددية ونعم ما قال المعلم الاول من اراد ان يتعلم الحكمة فليحدث لنفسه فطرة اخرى هذا وقد ذكرت في الحواشي ان جهة الاتحاد قد يكون احدهما وحده كما في المثال الاول وقد يستوي نسبتها الى الموضوع والمحمول كما في زيد زيد فان الموضوع هو زيد ملحوظا بامر والمحمول هو زيد المكرر اعتباره في الطرفين ولذلك يكون مثل هذا الحمل مفيدا كانك قلت زيد الذي ادركته الان زيد او هو زيد الذي ادركته امس يعني اتحادهما في زيد

الكرر

لا في خارج الذهن فانه قد يكون ضروريا وهذا القسم الثالث هو الذي يسمى حمل الشيء على نفسه
وقول المص قد يكون احدهما شاملا لهذا القسم واعترض بان من البين الجلي ان الخلط الذي
اعتبره ليس بلازم فانا نقدر على ان نحكم بان زيدا زيد بلا اعتبار قيد وصف واستناد ذلك
على الاريب غريب   من البين الجلي ان النسبة لا تتصور بين الشيء الواحد وان تعدد
الصورة الحاصلة من شيء واحد ذاتا واعتبارا في نفس واحدة في زمان واحد ممتنع بالضرورة
الوجدانية وان تعدد الالتفات اليه في زمان واحد ايضا كذلك وان تعدد الصورة بواسطة
الالتفات على فرض تعدده لا يجدي لان ادراك النسبة يقتضي مدركين يتغاير احدهما على الاخر
حتى يحصل النسبة في العقل والاشتباه ذلك على الاديب الاريب عجيب   فلذا لم
يكن فيكون باسالخ قلت في الحواشي اذا ثبت ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له
كما هو المشهور عند المتاخرين فثبوت الوجود للماهية يجب ان يكون متاخرا عن ثبوتها في نفسه
فان لم يلزم محذور في الوجود الخارجي بناء على ما قيل من ان ثبوته للماهية في الذهن فلا يلزم
الا تقدم الوجود الذهني على الوجود الخارجي فلا مخلص عنه في الوجود الذهني والمطلق على ما سبق
مفصلة وبعد التنزل عن هذا المقام اذا لزم ان يكون للماهية قبل وجودها وجود سواء
كان محذورا او لا فكيف يصح قول المص ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها
على وجه به اثر حون (?) واعترض عليه بان ما ثبت وتقرر عليه راي القوم هو ان ثبوت الشيء
للشيء في نفس الامر فرع وما خرعن (?) وجود المثبت له وليس بوجود ثبوت للماهية في نفس الامر حتى يلزم
تاخر هذا الثبوت عن وجودها بل العقل يثبت الوجود لها في الاعتبار الذهني كما حققناه ولذلك
قال المصنف واثبات الوجود للماهية ولم يقل وثبوت الوجود للماهية بناء على انه ليس للوجود
ثبوت لها في الواقع   ان كان المراد بالثبوت في نفس الامر ان يكون الثابت
موجودا في الخارج فاما بالمثبت له فهام الاعراض والصور بحالها من البين انه ليس مراد القوم
ذلك فانهم استعملوا هذه المقدمة في اثبات الوجود الذهني حيث قالوا انا نحكم على المعدومات
احكاما ايجابية صادقة وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت ذلك له فاذا للمعدومات ثبوت واذ ليس
في الخارج فهو في الذهن ولا شك انه لا ثبت للمعدومات اعراض وصور موجودة في الخارج
وان اراد به ما يشمل الامور الانتزاعية دخل فيه الوجود وان اراد معنى اخر فلا بد من بيانه
لينظر فيه على ان كلامنا مع من يسلم ثبوت الوجود للماهية ولذلك يدعي ان ثبوت الوجود الخارجي لها

يجب الذهني حيث قال ان هذه المقدمة مقدمة كلية لا يستثني العقلاء منها شيئا فيكون
ارتفاع الماهيات بالوجود الخارجي يجب الوجود الذهني فلو لم تكن المقدمة المذكورة سالمة للوجود
لم يمش هذا الكلام اصلا ثم الظاهر ان مراد المص من اثبات الوجود للماهية هو ثبوته كما يعلمون قدس (?)
السلب بمعنى الانتفاء او مراده الحكم الصادق بثبوته ولو يحصل كلامه ان صدق الحكم بثبوت
الوجود لها لا يستدعي وجودها قبل ذلك الوجود فيكون اشارة الى ما احترزناه من ان ثبوت
شيء لغيره يستلزم لثبوت ذلك الغير لا فرع على ثبوته كيف لا والا ثبات بمعنى الحكم يستدعي
ثبوت الماهية في العقل قطعا هذا مع ما تكلمنا به سابقا على ما زعمه من انه لا ثبوت للوجود للماهية
وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود اي انتفائه فلا قبل هذا الكلام صريح
في ان المراد بالسلب هو الانتفاء لا الحكم به وعلى هذا يكون تقرير الشك هو ان سلب الوجود
عن الماهية اي انتفاء وجودها لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها من الماهيات والا لم يتعين
تلك الماهية من بين سائر الماهيات بالانتفاء وكل متميز موجود فيلزم ان يكون الماهية في حال الانتفاء
موجودا وما ذكره في معرض الجواب لا يدفع ذلك اذ حاصله ان الوجود يكون في زمان
والانتفاء في زمان اخر وايضا الانتفاء كما لا يستدعي التميز في الخارج لا يستدعيه في الذهن
فلا وجه لقوله وان اراد التميز في الوجود الذهني فهو مسلم لكنه ليس شرطا للسلب الوجود فالاولى
ان يحمل السلب على الحكم بالانتفاء كما هو الظاهر من عبارة المتن ويقرر الشك هكذا الحكم بانتفاء الماهية
يستدعي تميزها فان المحكوم عليه لا محالة متميز عن غيره وكل متميز موجود ويجاب بما اجاب الشارح
غير ان يقال بدل قوله لكنه ليس شرط سلب الوجود وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود اي انتفائه
والثبوت في الذهن وان كان لازما للسلب وشرطا له لكنه ليس شرطا للمتعلقة وهو انتفاء الماهية
حتى يلزم ان يكون الانتفاء في حال الوجود وقد بلغ علته في تحرير الحواشي لا يلزم من كون المراد بالسلب
في هذه العبارة الانتفاء ان يكون السلب في العبارة السابقة كذلك فلا يلزم المحذور
واعترض عليه بان هذه العبارة مذكورة في جواب شك عبر عنه بالعبارة السابقة وقيل فيها سلب
الوجود فلو كان السلب في كل من العبارتين بمعنى اخر لم يكن الجواب مطابقا للسؤال
اللازم مطابقة الجواب للسؤال بحسب المعنى وذلك لا يقتضي كون السلب في العبارتين بمعنى واحد
لانا اذا حملنا السلب على الحكم كما هو المتبادر وفي الجواب على الانتفاء بقرينة قوله اذا كان شرطا
للحكم بسلب الوجود اي انتفائه حسب ذكره في مقابلة الحكم كان الجواب مطابقا للسؤال قطعا ويكون

مؤداه ما ذكره المعترض من غير تفاوت كما لا يخفى   تعالى ان على افرادهما بالسكك
قلت في الحواشي شبهة ان المص اراد ان يقول الموضوع والمحمول على افرادهما بالسكك
اطلاقا للمبدا وارادة للمشتق على سبيل المسامحة المشهورة فان الاخص اولى بالموضوعية
والاعم اولى بالمحمولية واما ان قول الوضع والحمل على افرادهما بالسكك كما صرح الشارح
فهو خلاف الظاهر قيل عليه شبهة ان الشارح انما جرى على المسامحة المشهورة واراد بالحمل
اعم ام اخص مثلا وانما سلف بذلك المحمول فالايراد المذكور انما يرد عليه لو لم يجر على المسامحة
المشهورة كما جرى عليه   عبارة الشارح منادية على خلاف ذلك فانه قال حمل الصفة
على الموصوف اولى بالجملة من حمل الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالجملة من عكسه
فكذا الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالوضعية من عكسهما ومن البين
على من له ادنى مسكة ان حمل هذه العبارة على ان ذلك المعنى الاعم مما لا يكاد يستقيم   وهو
ما يكون له وجود في نفسه قيل قد فسر الشارح الموجود بالذات والموجود بالعرض بما لا يرتضيه
المص ثم اعترض عليه واجاب بانه يجري في المحاورات لا في العلوم البرهانية وبعض ما
على ما فهم من كلام القدماء ان الموجود اذا اعتبر ذاته من غير التفات الى غيره فهو بهذا الاعتبار
يكون موجودا بالذات وما هو لا بهذا الاعتبار بل باعتبار اخر يكون موجودا بالعرض
مثلا الموجود الذي هو زيد عين الانسان وعين الضاحك وعين الاعمى انه تكيف اذا اخذ
بذاته من غير التفات الى غيره يكون انسانا لا ضاحكا ولا اعمى فان الانسان هناك يكون
موجودا بالذات والضاحك والاعمى موجودان بالعرض فان الشيخ في قاطيغورياس الشفاء
الموجود قد يكون بالذات كوجود الانسان انسانا وقد يكون موجودا بالعرض كوجود زيد
ابيض قلت عليه في تجريد الغواشي قد فسر الشيخ في مواضع من الشفاء ما بالذات وما بالعرض
بتفسير يرجع الى ان الاول حقيقي والثاني مجازي كالمتحرك بالذات فانه منتقل من اينه او وضعه
او كمه او كيفه حقيقة والمتحرك بالعرض فانه لا ينتقل من اينه بالحقيقة بل له علاقة مخصوصة
مع ما ينتقل منه كجالس السفينة كما ذكر في موضع منه المتحرك بالعرض هو ما لم يجعله في نفسه مقارنة
اين او وضع او كم او كيف بل هو يقارن لشيء اخر مقارنة لازمة فاذا استبدل الذي لذلك
الشيء حال نسب اليه كانت له بالعرض ثم قال في الجواب من قال لم كانت النفس تعالى المتحرك
بالعرض في الاين ولا تعالى انها تسود بالعرض اذا اسود البدن او التحقيق يوجب انه اذا

اذا صح اطلاق ذلك على النفس بالعرض صح اطلاق هذا وقال اذا علمت الحال في الاين
والوضع فالحكم مثله في سائر المقولات فانه يقال ان الشيء مثلا يسود بالعرض اذا كان
الموضوع للسواد ليس هو بل جسما اخر يخالطه او جسما هو عرض فيه او جسما هو بعينه في الاعتبار
كقولنا ان النبات اسود فان السواد ليس موضوعه جوهر مع النباتية بل الجوهر مع النباتية
عرض له ان كان هذا الجوهر القابل للسواد وقد يقال للجوهر اذا كان ليس موضوعا اولا للسواد
بل موضوعه الاول شيء منه لا كجزء منه وهو السطح فان السواد
ولاجل السطح موجود في الجسم هذا كلامه ومنه يعلم ان ما هو بالعرض
مطلقا مجازي وذلك لا ينافي قوله في الهيات الشفاء وفي قاطيغورياس ان الموجود
بالذات مثل وجود الانسان انسانا والموجود بالعرض مثل وجود زيد ابيض فان معناه ان
وجود الانسان اذا قيس الى ذاته يكون بالذات فاذا قيس الى عوارضه وقيل ان الابيض
مثلا موجود بوجوده يكون بالعرض لان وجود الانسان ليس بعرضانه بالحقيقة وانما نسب
اليها بالمجاز وقد يتوهم المحشي ان الوجود بالذات والوجود بالعرض كلاهما حقيقيان ولذلك
اعترض على الشارح ونسبه الى انه فسرهما بما لا يرتضيه المص ولا يخفى عليك جلية الحال
بعد الاحاطة بجوانب المقال واعترض عليه اما اولا فلانا لا نم رجوع ما ذكره الشيخ الى المجاز
كيف والبحث عن الحقيقة والمجاز خارج عن نظرهم ولا يعنى المعاني التي يصح ان يطلق عليها
لفظ الحركة مثلا بالمجاز حتى يحيط ويبين حكمها ويعمم الحركة اليها ثم العبارات التي نقلها لا يدل
شيء منها على ان ما بالعرض مجاز اما الاولى فلان المتحرك في الاين لا بد ان ينتقل من اين الى اين اخر
تدريجا والاين كما ذكر في موضعه قسمان حقيقي وهو الاين الاول وغير حقيقي والمتحرك بالعرض
وان لم ينتقل في الاين الحقيقي لكنه ينتقل في الاين الغير الحقيقي حقيقة ضرورة انه ينتقل من بيت الى بيت
ومن بلد الى بلد حقيقة وقس عليه المتحرك في الوضع الاول واما الثاني فلانه لا يلزم من صدق
قوله اذا صح اطلاق المتحرك بالعرض على النفس صح اطلاق الاسود بالعرض عليها ان يصح
اطلاق شيء عليها لان صدق الشرطية يستلزم امكان مقدمها على تقدير صحة اطلاقها
عليها من اين علم انه اراد النفس المجردة ولم لا يجوز ان يكون مراده النفس المنطبعة كنفس الفرس
واما الثالثة فلانها اشارة الى اقسام الواسطة في العروض واطلاق لفظ العارض
على ذي الواسطة ايضا حقيقة كما ان السطح يعرض مقدار مخصوص كذلك السواد الحال فيه يعرض

بذلك المقدار بالحقيقة وان كان علة لتقدر السواد بهذا المقدار فلو قيل سواد هذا الثوب
شبر مثلا ذراع في ذراع ومساحته شبر في شبر لم يكن مسامحة مجازا اصلا واما ثانيا فلانه لا شبهة
على احد ان وجود المعروض اذا نسب الى عارضه لم يكن العارض موجودا به كما ان وجود
العارض بالقياس الى معروضه كذلك بل وجود كل شيء اذا نسب الى شيء اخر يكون
من هذا القبيل وهو ما قال ولا يخفى حقيقة الحال بعد الاحاطة بجوانب المقال ما ذكره الشيخ
في تعريف المتحرك بالعرض من انه لم يكن في نفسه مفارقة ان او وضع او كيف او كم بل
مقارن الشيء اذا تبدل الحال له يسبب ذلك المتبدل اليه بالعرض صريح في انه بالحقيقة من قبيل
الوصف بحال المتعلق ولا شك في انه اذا وصف زيد بالحسن باعتبار حسن غلامه فهو مجازي
وكذا ما ذكره في الجواب عن انه اذا صح اطلاق المتحرك الاني على النفس صح اطلاق الاسود
عليها ايضا بالعرض وما نقله المعترض من انه شرطية ولا يلزم من صدق امكان الطرفين
حال ما طل منشاؤه عدم التفطن بمعنى اذا الشرطية فانه انما يستعمل في محقق الوقوع ولذلك
قيل ان اذا كما دل على الشرط يدل على وقوع القدم وايضا حاصل السؤال الذي اجاب
الشيخ انما هو طلب الفرق بين اطلاق المتحرك في الان على النفس وبين اطلاق الاسود عليها
بالعرض حيث جوز الاول ولم يجوز الثاني ومحصول الجواب اشتراكهما في الجواز الا ان الاول
متعارف دون الثاني بسبب ان شمول الحيز للموجودات مركوز في النفوس العامة دون
اللون كما ذكره الشيخ في تتمة الجواب ولا يخفى على من له ادنى خبرة باساليب الكلام انه
لو كان الامر كما توهمه لقال في الجواب انه لا يقع واحد منهما ولم يتعرض لذكره اذ نظره الى ان
لم جاز الخلاف ولم يجز اجماع النقيضين فيجاب بان التحقيق يوجب انه اذا جاز الخلاف جاز
اجماع النقيضين وذلك مما لا يخفى فساده وليت شعري اي فائدة في هذا الجواب على ما حمله عليه المعترض
وكذا حمل النفس على النفس المنطبعة لظهور انه لا فرق بين نسبة الحركة الى النفس المنطبعة ونسبة اللون
اليها فلا يذهب الوهم الى جواز نسبة الاول اليها بالعرض دون الثاني حتى يطلب سبب الفرق
بينهما وانت تعلم ان الحكم بان هذا الاطلاق مثلا مجازي ليس بخارج عن الحقيقة والمجاز حتى يورد عليه
ان البحث عنهما خارج عن نظرهم والشيخ وغيره كثيرا ما يحكمون في بعض الاوقات انه مجاز كما
اتبع بكلامه بل عادة الشيخ في معظم المباحث ان يبدأ في البحث ببيان معاني الالفاظ الدالة
على موضع البحث وبيان اي معنى منها اقدم واي منها متاخر واي منها منقول عنه وذلك ليس من

من مباحث اللغة حتى يقال انه ليس من وظائفه وقوله كما ان السطح متقدر بمقدار مخصوص
كذلك السواد الحال فيه متقدر بذلك المقدار ان اراد ان هذا المقدار قائم بالسواد حقيقة
كما انه قائم بالسطح كذلك لزم قيام العرض الواحد بمحلين وان اراد انه قائم بالسطح لكن نسب
الى السواد لعلاقة بينهما فهو بعينه ما ذكرناه نعم اهل العرف لا يشعرون بان المقدار قائم بالسطح
حقيقة ولذلك يطلقون المقدر على السواد وكذا الحال في نظائره ومعنى كون ذلك المثال
مجازا ان التحقيق يقتضي ان لا يطلق عليه ذلك اللفظ الا بالمجاز وان كان اهل العرف يطلقونه
لعدم اطلاعهم على ما هو التحقيق وهذا كما قال ابو نصر وابو علي في تعليقاتهما انا اذا اطلقنا الحب
الوجود فهو لفظ مجاز عندنا وعلى ما تقرر عندهم انه ليس امرا مغايرا للوجود ومع انه من البين
اطلاق اهل العرف الموجود عليه تعالى وتفصيل ذلك ان اهل العرف انما يسمون اطلاق الالفاظ
على الاشياء على ما اعتقدوه مطابقا للواقع وان اطلاق اللفظ عليه وان كان حقيقة بحسب العرف
بناء على ان اللفظ موضوع لما هو كذلك في مدرك اهل العرف لكن العارض بالحقائق ينسبونه
الى المجاز بمعنى ان التحقيق يقتضي ان لا يطلق عليه الا بالمجاز وليس غرضهم ان ذلك مجاز
بحسب وضع اللغة بهذا الاعتبار فظهر ان المعترض اصاب في تصويب ما ذكره من ان حقيقة الحال
يظهر بعد الاحاطة بجوانب المقال مفهوم الانسان لما حمل مواطاة على موجود
عيني كالعرض بالكتابة قيل عليه الصواب حذف لفظ كان فان الانسان لما كان محمولا
بالمواطاة على الامر العيني والحمل كما عرفت هو الحكم باتحاد الطرفين لا محالة متحدا مع الامر العيني
فيكون موجودا في الخارج واستماله على العدم لا ينافي وجوده في الخارج بالعرض كما صرح
الشيخ في الشفاء نعم ينافي ذلك ان يكون مهية محصلة في نفسها موجودة في الخارج
الصواب اسقاط لفظ كان فان حمله على الامور العينية حمل عرضي كما عرفت وايجاد العارض
مع معروضه اتحاد بالعرض وهو لا يقتضي كون ما هو متحد مع الوجود في الخارج موجودا فيه
بالحقيقة وما صرح به الشيخ هو بعينه ما ذكرناه وقوله نعم ذلك ينافي ان يكون ماهية محصلة
في نفسها موجودة في الخارج كلام لا محصل له لانه اذا لم يكن موجودة في الخارج كما اعترف
فاطلاق الموجود عليه يكون مجازا فلا يخفى التدافع بين اول كلامه واخره فما عساه
ان الدال عليها بعد واسطة المعترض عن بعض الفضلاء ان هذا مبني على اختلاف
الفريقين في نفي الصورة واثباتها فمن قال بالصورة قال ان الالفاظ اولا تدل

على الصورة لم يدل بواسطتها على الامر الخارجي وان الكتابة يدل عليه بواسطتين اللفظ
والصورة فالالفاظ لما كانت موضوعة للصورة ودالة عليها بالوضع كانت دلالة
الالفاظ على الامر الخارجي بواسطة واحدة هي الصورة ودلالة الكتابة عليه بواسطتين
ومن نفى الصورة حذف الواسطة في دلالة اللفظ والتعدد في دلالة الكتابة فان قيل
معنى الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء اخر وهذا المعنى لا يتحقق بين اللفظ
والصورة اذ اللفظ ليس بحيث يلزم من العلم به العلم بالصورة التي وضع لها على ما قالوا ان العلم
حصول الصورة وهو لا يستلزم العلم بها اذ لابد في العلم الحضوري للنفس وصفاتها من التفاتها
اليها ولا يلزم من حصول شيء في النفس التفاتها اليه ولذلك ما يلزم من العلم بالشيء العلم بذلك
العلم والعلم لا يتحقق هذا المعنى بين الصورة والامر الخارجي اذ معنى العلم بالامر الخارجي حصول صورته
ولو سلم الدلالة بينهما لم يكن الشيء يحصل من حصول الصورة وانتم تحتاطون بان الالفاظ
لم يوضع جميعها للعلوم والصور الذهنية بل منها ما وضع للمعلوم والامر الخارجي وقصد دلالته عليه
دون الامر الذهني لظهور ان المحكوم عليه في مثل قولنا زيد قائم هو الوجود الخارجي دون الصورة
الذهنية وان زيدا استعمل في معناه الحقيقي دون المجازي فان لفظة الله علم للذات المقدسة
الواجب الوجود القائم بذاته ولم يوضع للصورة الكلية وان [gap] في الشخص ولا للصورة
القائمة بالذهن التي هي علم بالوجه دون الكنه كما جوزه بعض والحاصل ان القول بدلالة الالفاظ
على الصور وضعا كما يدل عليه كلام المحقق في شرح الاشارات وكون الالفاظ موضوعة
بازاء الصور كما صرح به العلامة الرازي في شرح الرسالة مع ظهور بطلانه مستبعد صدوره
لا يليق ان يصدر من مثل هؤلاء الاعلام قلت ليس المراد بدلالة اللفظ على الصورة وضعا معناه
الحقيقي بل المراد مجرد حصول الصورة في الذهن عند سماع اللفظ بحسب الوضع سواء كانت
الصورة نفس العلم اولا وسواء كان الوضع لنفس الصورة كما في الالفاظ الموضوعة للادراكات او لا
كما في الالفاظ الموضوعة للمفهومات والمراد بالصورة في قولهم وضعت الالفاظ للصورة ما حصل
في الذهن مطلقا اعم من ان يكون الحصول بالذات كما في حصول الصور او بواسطة كما في حصول
ذي الصورة بواسطة صورته وح يكون ما ذكره عاما للوضع للمدركات والادراكات والمراد
بدلالة ما في الذهن على الامر الخارجي بمنزلة الامر الخارجي والكشف عنه صورته في الذهن لا المعنى الحقيقي
للدلالة ونقول انهم لما راوا ان العلم عند حصول صورة شيء والحكم لما في الخارج على ذلك لا

الاشياء جعلوا الخارج في حكم مدلول الصورة وتسامحوا فقالوا الصورة دال على ما في الخارج
واعترض عليه من وجوه منها ان ما ادعاه من ان اثبات الواسطة في الدلالة المذكورة
ونفيها مبني على اثبات الصورة الذهنية ونفيها غير مسلم بل هو مبني على الاختلاف في المعلوم
بالذات فمن اختار ان المعلوم بالذات المنكشف عنها هو العلم ذهب الى ان الالفاظ موضوعة بازاء
المعلوم وهي الصور الذهنية اذ لا اطلاع لنا بغير العلم فلا نقدر على وضع الالفاظ بازاء غيره
وهي معلومة غير المعلوم بالعرض وبيان سراية الاحكام الى غيرها والدليل على ان العلوم
هو بعض العلوم لا الامور الخارجية قد ذكرناه في الحواشي السالفة والشيخان ابو نصر وابو علي عند جماعة
من ذهب الى هذا وح يكون بين الالفاظ واسطة هي العلوم لكن ليس لها استعمال الى الامور الخارجية
عند هؤلاء ومن اختار ان الامور الخارجية معلومة لنا ومنكشفة علينا كالامام الرازي
والمحقق الطوسي ذهب الى ان الالفاظ قد يكون موضوعة بازاء الامور الخارجية لا الصور الذهنية
لا يفهم من الالفاظ غيرها وارد على الفرقة الاولى والثاني بوضع الالفاظ بازاء الصور الذهنية
لان كل ما يفهم من اللفظ صورة ذهنية وعلم عندهم غاية الامر انا نفهم منها مع وصف كونه صورة
ذهنية وعلما وذلك غير لازم ومنها ان ما ذكره من ان الالتفات لازم للعلم الحضوري ليس كذلك
اذ الالتفات اخص من العلم سواء كان حصوليا او حضوريا كما حقق في موضعه ومنها انه اورد
على الفرقة الاولى من انا قاطعون بوضع الالفاظ بازاء الامر الخارجي غير وارد عليهم فانهم سلموا
ان لفظ زيد مثلا قد وضع بازاء صورة متصفة بصفة يكون لها هذه الصفة حال وجودها
في الخارج فدلالة اللفظ عليها من حيث انها متصفة بهذه الصفة وقد يحكم عليها حكما من انها حال
الاتصاف بالصفة المذكورة وهو حال وجودها في الخارج فيسري الحكم الى الموجود الخارجي وان لم يكن لنا
شعور به كما فصلناه في الحواشي السابقة فيصح ان الامر الخارجي مدرك ويحكم عليه وليس كذلك ابدا
في السؤال واما العقل المذكورة في الجواب فلا يخفى على العقلاء ولا احتياج الى الاطناب
ليس من الاحتياج الى رد ما المعترض بالجسم مادة الشبهة الى ذكر ما القائل من ان كلهم باثبات امور
مترتبة في الدلالة لا يكاد يصح اما على مذهب من يقول ان المعلوم بالذات هو الصورة كما
فانه وان تحقق الدلالة بين اللفظ والصورة لكن لا يتحقق بين الصورة والامر الخارجي وهو ظاهر
واما على مذهب من اعتقد ان المعلوم بالذات هو الامر الخارجي فلانه لا يتحقق الدلالة حينئذ
بين اللفظ والصورة ولا بين الصورة والامر الخارجي وهذه الشبهة طارحة التوجه على كلام الاستاد

حيث صرح باثبات الترتيب بين تلك الامور في الدلالة وقد تفطنت له قبل ذلك بسنين
واثبته في بعض تعليقاتي واما على كلام القدماء فاني الى الآن لم اطلع على تصريحهم باثبات
الترتيب في الدلالة بين تلك الامور فلا يرد عليهم ذلك ما لم يوجد تصريحهم به ثم لا يذهب عليك
ان الشبهة المتجهة على الاستاد ومتابعيه سواء فسر الدلالة بالعلم كما نقله الفاضل او بالالتفات
كما ذكره الشيخ ولا يذهب عليك ايضا ان ما ذكره مدخول من جهة اخرى لانهم لم يسووا الوسائط
بين نقوش الكتابة والالفاظ مع ان الظاهر ان مدلول الكتابة هو الصورة الذهنية لا الالفاظ
فما سبق   ان يحصل هناك دلالة على صور الالفاظ ثم دلالة تلك الصور على الامور الخارجية
فيزيد الامور المترتبة على ما قالوا ولا يذهب عليك ايضا ان الالتفات من افعال النفس عندهم
فلا يكون اخص من العلم الا باعتبار التحقق ولا ان الظاهر انه لم يفرق احد بين الالفاظ في موضع
بعضها بازاء الصور وبعضها بازاء الاعيان كما علم من كلام الفاضل وللمعترض كيف والقائلون
بوضعها بازاء الصور استدلوا بان شمل جميع الالفاظ والمعاني كما لا يخفى على من له ادنى تدرب
بكلامهم   لا يقولون بانعدام الاجسام ذكرت في الحواشي ان هذا بناء على نفي الجزء
الصوري للاجسام وحصر اجزائها في الجواهر الفردة كما هو مذهب المتكلمين وكذا على مذهب
المعترف … ان الجسم هو الصورة الاتصالية وانها تنعدم حال الانفصال ولو اثبت
الجزء الصوري للاجسام فيكفي في المعاد الجسماني كون الاجزاء المادية هي بعينها ولا يقدح
تبدل الصورة الى صورة هي اقرب الى الصورة الزائلة فان قيل فيكون تناسخا قلنا التناسخ
الممتنع عندنا هو انتقال النفس الى بدن مغاير له بحسب المادة لا الى بدن مؤلف من مادة هذا
البدن وصورة هي اقرب الى الصورة الزائلة فان سمي ذلك تناسخا فلا بد من اقامة البرهان
على امتناعه فان النزاع انما هو في المعنى دون اللفظ واعترض عليه بانه لا يلزم من نفي الجزء
… انحصاره في الجواهر الفردة ان يكون تلك الجواهر كيف كانت زيدا حتى لو ركبنا هيئة كرة
كانت تلك الكرة زيدا فمن الجائز ان يكون هذه الاجزاء بشرط ترتيب مخصوص زيدا
ولم يكن هذا الترتيب جزء منه والمتكلم ذهب الى ان جسما مخصوصا كهذا الفرس اذا قسم
فاعرف اجزاءه كان بعينه … حال التفرق بل لا يقول كل من له ادنى فهم فضلا
عن اهل النظر والعلم … ارادوا بعدم انعدام الاجسام … اجزائها لا تنعدم بل تتفرق
تلك الاجزاء ولم … الاجسام حال تفرق اجزائها لكن لما جمع الله تعالى تلك … الوجه الذي كانت عليه

الاجزاء عدم

فلما تفرق كانت … عين الاجسام التي كانت قبل التفرق وهذا هو الاعادة ولم يريدوا
ان الاجسام بعينها باقية على حال تفرق اجزائها كما حسبه ثم الدليل الدال على بطلان التناسخ
شامل للصورة المذكورة ليس   عن دليل اخر لا يحتاج بطلانه مطلقا
الى دليل اخر   ما ذكره من نفي الملازمة منع مقدمة لم يدعها احد فان حاصل ما ذكرته
توجيه كلام من نفى انعدام الاجسام بان مراده هو نفي انعدام بسائطها التي هي الجواهر الفردة
عند المتكلمين والصورة الاتصالية الباقية مع الانفصال عند المعترض ومواضعه وليس في ذلك
الالتزام ان تلك الاجزاء على اي وجه ركبت كان زيدا كما حصل تلك الاجزاء اذا ركبت
على الوجه المخصوص وتعلقت بها النفس المخصوصة يكون زيدا ولا يلزم من ذلك ان يكون الترتيب
هو ترتيب الاول بالشخص وقس على ذلك الكلام في ذلك على مذهب المعترض فانه على هذا التقدير يكون
زيد مثلا عبارة عن تلك الصور الاتصالية المجتمعة على ذلك الترتيب   تلك النفس
المخصوصة فاذا انحل ثم اجتمع على هذا النحو من الترتيب وتعلقت بها تلك النفس بعينها كان
زيدا وان لم يكن شخص الترتيب عين شخص الترتيب لجواز ان يكون تلك الاجزاء المعينة مع
من الترتيب على هذا النحو بعينه   فاذا تعلقت به نفس زيد كان المجموع بعينه زيدا من غير
لزوم اعادة المعدوم كما ان قطع الخشب التي هي اجزاء السرير اذا تفرقت ثم رتب ثانيا
على الترتيب الاول كان بعينه هو السرير الاول وان لم يكن شخص الترتيب اللاحق بعينه شخص
الترتيب السابق فلا يلزم من حشر الاجسام على شيء من المذهبين اعادة المعدوم ولا انتقال
النفس الى بدن اخر كما لا يخفى ثم على تقدير ان ثبت في الاجسام الجزء الصوري فاذا ذهب
تلك الصورة لا يبقى ذلك الجسم بعينه … ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء ثم اذا اعيد
صورة اخرى لا تكون عين الصورة الزائلة لامتناع اعادة المعدوم فيكون البدن المعاد
على هذا التقدير غير البدن الاول ولا بد ان يتحقق ما ذكرنا ان ذلك ليس تناسخا فان سمي تناسخا
فلا بد من البرهان على امتناع التناسخ هو الدليل السمعي وهو لا يتناول هذا المعنى فيندفع
كلام الخصم اذ لا يمكنه ابطال ذلك لا بالدليل العقلي ولا بالدليل النقلي هكذا حقق المقال
ودع عنك ما قيل او يقال   المعدوم لا يعاد قيل اعلم ان الشيخ بعد ما بين في الشفاء
ان المعدوم لا يسمى شيئا ولا يصح الخبر عنه لا يصح الاشارة فلا اشارة الى المعدوم الذي
لا صورة له بوجه من الوجوه … وتسمع على من جعل الحاصل اعم من المعدوم   …

هذا لا يصح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد لانه اول مسئلة تحتج به بالوجود
وذلك لان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بعينه وبين ما هو مثله لو وجد بدله فرقا فان كان
مثله   لانه ليس الذي كان عدم وفي حال العدم كان هذا غير ذاك فقد صار
المعدوم موجودا على الوجه الذي او ما اليه فيما سلف على ان المعدوم اذا اعيد اصبح الى ان
يعاد وجميع الخواص التي كان بها هو ما هو ومن خواصه وقته فاذا اعيد وقته كان وقته غير معاد
لان المعاد هو الذي يوجد في وقته ان سعة المص في ذلك واشار بقوله لامتناع الاشارة
اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود الى فرع الشيخ بطلان اعادة المعدوم عليه وبقوله اذ لو
الآخرة اي الاول متفرعة على ذلك ولذلك قال ولو اعيد لزم تخلل العدم واذا جعله قوله المهم
لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود واشاره الى ما تفرع عليه دليل اعادة المعدوم
لان تخلل نفسه دليلا على ذلك لم يرد عليه ما اورده اليه من النقض الاجمالي ولا ما قيل
من انه لو تم هذا لزم ان لا يوجد المعدوم اصلا فلزم انسداد الحوادث بان يقال لو صح ايجاد
المعدوم يصح الحكم عليه بصحة الايجاد الى اخر ما ذكره هنا وتحرير الدليل الاول انه لما لم يصح
الاشارة الى المعدوم فلو اعيد لزم تخلل العدم بين ذاته الواحدة بخلاف ما لو صح ان المعدوم
كما ذهب اليه جمع فان ما يصح محفوظة حال العدم فلا يلزم تخلل العدم الا بين وجوديه
ما اشار اليه بقوله ولا فصل اورد عليه في تجريد العواشي حسب جعل في حاشية القديمة ذلك
وتلافا جاب عنه بانه في حال العدم لا شيء محض فيكون تخلل العدم بين ذاته لا بين وجوديه
فاورد عليه في تجريد العواشي انه لا يلزم من كونه لا شيئا حال العدم ان لا يكون بين وجود
معاده فان الوجود الاول سابق على انتفائه والوجود الثاني لاحق له فيتخلل العدم بين وجوديه
ولا يلزم من تخلل العدم بين وجوديه ان يكون ماهيته محفوظة حال العدم بل نقول لم لا يجوز
ان يكون عدمه بمعنى انتفائه مطلقا متخللا بين وجوديه لا بد لنفي ذلك من دليل فاعترض عليه
بانه لم يرد المعلل تخلل العدم بين الوجود الواحد حتى يرد ذلك بل بان يتغاير الوجودين اذ
تخلل العدم بين الوجودين بعد لان ذات الشيء في الزمان الاول كان ذاته فيه فاذا عدم
في الزمان الثاني لم يكن ذاته فيه ثم اذا وجد في الزمان الثالث كان ذاته فيه فلزم تخلل العدم
بين ذاته الواحدة بين وجوديه انتهى   اما اورده على ذكره اولا في حاشيته
حيث قال ولا وقد حرره المعترض الى ما ذكره هنا مع ذلك يقول ان الشيء في الزمان

كان ذاته فيه كينونة سابقة ثم اذا انعدم في الزمان الثاني لم يكن ذاته فيه اصلا ثم اذا وجد
في الزمان الثالث كان ذاته فيه كينونة لاحقة فلا يلزم الا تخلل العدم بين الذاتين
باعتبار الكونين وهو في الحقيقة تخلل بين الكونين لا بد لنفي جواز ذلك من دليل اذ ما ذكره
لا يكفي في ذلك فالمنع باق بحاله ثم قال المعترض وتحرير الدليل الثاني انه لما لم يصح الاشارة
الى المعدوم فلو جاز اعادته لم يتحقق فرق بين المعاد وبين مثله المبتدأ لو وقع باسباب وقوع
المعاد لا في الماهية ولوازمها للمماثلة ولا في العوارض لانها باسرها تابعة للاسباب التي فرض
اشتراكهما فيها والشيخ لم يتعرض لبيان الفرق بين الوجهين لظهوره ولا في حال العدم لان
المعدومان متمايزين ويجوز ايجاد احدهما فقط اعادة والموجود بذلك الايجاد معادا دون
الاخر لعدم الامتياز بين المعدومات لما مر من انها غير صالحة للاشارة والاولى ان يحرر هكذا
لما لم يصح الاشارة الى المعدوم فلو جاز اعادته لم يتحقق الفرق بين المعاد ومثلها المبتدأ لو وقع
بدلا عنه باي سبب وقع اي لا يكون تشخص اذ لا تمايز بينهما في الماهية ولوازمها بواسطة المماثلة
ولا باختلاف العوارض اذ لا اختلاف فيها لا يعدد التشخص والا لكان زيد مثلا متعددا باختلاف
عوارضه بل كل موجود واحد بذاته ما دام باقيا سواء تبدلت عوارضه او لم يتبدل ولان
يكون المعدومان متميزين ويكون ايجاد احدهما اعادة دون الاخر لعدم الامتياز بين المعدومات
واذا لم يكن بين المبتدا والمعاد فرق ولم يكونا متشخصين لزم ان يصدق كل منهما يصدق الاخر فيصدق
على المبتداء الواقع   انه معاد ويجتمع المتقابلان ويصدق عليه ايضا انه واقع في الزمان
السابق وذلك يستلزم لاعادة الزمان وهو غير معقول ومستدع لان يكون للزمان زمان
اخر وفيه ولا يرد على هذا ما اورده الشارح على تحريره كما لا يخفى   لمانع ان يمنع عدم الامتياز
بينهما بالتشخص اذ لا يلزم من عدم التمايز بالماهية ولوازمها والعوارض ان لا يكون بينهما امتياز
بالتشخص لان اختلاف التشخص في الافراد المماثلة كزيد وعمرو مثلا لا يكون بالماهية ولوازمها
ولا باشتراكهما فيها ولا بالعوارض لما ذكر من ان اختلافها لا يوجب تعدد التشخص مع انا نعلم قطعا
اختلافهما بالتشخص فما ذكره لا يدل على انتفاء الامتياز بالتشخص كيف وهو جار في جميع الافراد
المماثلة فيجوز ان يورد هذا الايراد في صورة النقض الاجمالي بان يقال لو صح ما ذكرتم لزم
عدم التمايز بين الافراد المماثلة مطلقا وهو باطل قطعا لم يمكن ان يقال امتيازهما بتعين لان
العدم المؤخر عن الوجود على احدهما دون الاخر لا بد لنفي ذلك من دليل ثم اني اوردت في تحرير العواشي

على قوله لما لم يصح الاشارة الى المعدوم لا وجه له اذ لا مدخل لعدم صحة الاشارة الى المعدوم
اذ لا مدخل لعدم صحة الاشارة الى المعدوم في هذه الملازمة ثم هذه الملازمة غير بين فلا بد لها
من بيان فان قلت انما قدم عدم صحة الاشارة الى المعدوم اذ له مدخل في عدم الفرق
بين المعاد والمثل اذ على تقدير صحة الاشارة اليه يكون الامتياز بكون احدهما في حال العدم
والثبوت متصفا بانه قد كان سابقا موجودا في الخارج والاخر في حال الثبوت في العدم
لم يكن متصفا بانه كان سابقا موجودا في الخارج قلت على تقدير صحة الاشارة اليه يجوز
ان يكون الامتياز بينهما بذلك فانا نشير الى هذا الموجود بانه لم يكن مشارا اليه قبل ذلك اذ لم يكن
موجودا قبل ذلك اصلا والى الموجود الاخر بانه كان قبل ذلك مشارا اليه حيث كان موجودا
ولا يستلزم ذلك الاشارة الى المعدوم فاعترض عليه بانا لا نسلم عدم مدخلية عدم صحة الاشارة
الى المعدوم في هذه الملازمة اذ لو صحت الاشارة الى المعدوم لامتاز بعضها عن بعض
ولكان ذات المعاد حال العدم متميزة عن ذات المبتدا ويكون ايجاد ذلك المتميز اعادة لو اتصف
كونه بالوجود دون ايجاد هذا المعدوم سبق وجوده ثم على تقدير صحة الاشارة الى المعدوم
وحصول الامتياز بينهما يكون المبتدا والمعاد كلاهما محفوظين حال العدم متميزا احدهما عن الاخر
لا ان يكون احدهما محفوظا دون الاخر كما حسبه   هذا السؤال الذي اجيب عنه بتحرير
الجواب الذي ذكره ان الامتياز بين المبتدا والمعاد لا يتوقف على صحة الاشارة الى المعدوم
بل يمتاز احدهما عن الاخر في حال الوجود بان احدهما كان موجودا سابقا والاخر لم يكن
كذلك لعدم اتصافه بالوجود السابق اصلا وذلك لا يستدعي عدم امتيازهما حال العدم
فان امتياز احدهما عن الاخر بكونه مشارا اليه سابقا اي حال وجوده السابق والاخر لم يكن
مشارا اليه سابقا اصلا لعدم اتصافه سابقا بالوجود ولا بالثبوت فعلم بطلان ما حسبه
من ان كلامي مبني على ان احدهما محفوظ دون الاخر   ومن هيهنا تبين ان التخلل
المتحقق هيهنا محل فيه بحث اذ كما يتبين من هذا التخلل زمان العدم بين زماني وجوده يتبين وجوده
وكذا التخلل بين الذات على تقدير ان لا يكون الذات محفوظا حال العدم والاخر كاف
في التخلف   حاصل كلام الشارح منع لزوم تخلل العدم بين الذات الواحدة بناء على تغاير
الوجود فالتخلل بين الذات باعتبار احد وجوديها على ما باعتبار وجود اخر وما ذكره في
لا يثبت المقدمة الممنوعة بل هو اعادة المدعى بعينه ويحصل المقام وتحقيقه مذكور في حواشينا

وايضا لم لا يجوز التميز بالعوارض الغير المشخصة قيل لو كان وحدة الشخص بعوارض
مخصوصة لازمة له ما دام ذاته لاستقام ان يقال المعاد والمبتدا شخص واحد لاشتراكهما
في هذه العوارض المشخصة ونمنع ان يعارض غير مشخص لكنه ليس كذلك اما اولا فلان تلك
العوارض اعراض حالة في الشخص والعرض مشخص بمحله كما بين في موضعه لا ان يتشخص محل العرض
واما ثانيا فلان العوارض يجوز تبدلها مثلا تتبدل كيفه ووضعه وملكه واينه واضافته
وفعله وانفعاله والحال انه لو فرض ان زيدا الشيخ ما تو تلك العوارض لو حصل المعاد
تلك العوارض كان ذلك الشخص المبتدا بل النوع في كل نشأة شخص واحد مقرون بعوارض
لا يوجد جميعها في شخص اخر وما بقي ذاته يكون ذلك الشخص سواء تبدل عوارضه او لم يتبدل
هذا لا يحسم مادة الشبهة اذ للسائل ان يقول بعد تسليم ما ذكره لم لا يجوز التميز بالعوارض
مع بقاء الشخص بحاله كما ان زيدا واحدا بالشخص مع تمايزه بحسب الايام عن نفسه بحسب العقود
وبحسب الطفولية عنه بحسب الشيخوخة فالجواب الذي ذكره بالحقيقة مؤاخذة على لفظ الاعراض
المشخصة الواقع في سند المنع حتى لو بدل السائل ذلك بلفظ المخصصة والمشخص لا يتوجه ما ذكره
اصلا   وايضا لو تم هذا الدليل فيه قيل اذا تبين بطلان التخلل بين الشخص الواحد بان التخلل
انما يتصور بين شيئين كان تخلل الزمان بين الشخص الواحد ايضا غير جائز ويرد النقض المذكور
اما اذا تبين بانه لو جاز تخلل العدم بين الشخص الواحد لزم ان يكون النوع في كل شخص شخصا
اخر فيجاز هذا الفرس مثلا عين الفرس الماضي بالشخص وتخلل العدم بينهما بل جاز ان يكون عين
افراس كثيرة متناهية او غير متناهية حتى يكون جميعها شخصا واحدا تخلل اعدام بينها وبينها
ومن البين انه ليس كذلك لم يجر هذا الدليل في تخلل الزمان بين الشخص الواحد ولم يرد النقض
المذكور   معنى جواز اعادة المعدوم هو جواز ان يكون الشخص الموجود الان موجودا قبل ذلك
كان موجودا قبل ذلك ثم عدم بعده سواء كان فرسا او غيره وسواء وجد قبل ذلك
مرارا بعد العدم متناهية او غير متناهية بل القائل بجواز الاعادة مصرح بجواز كون
ذلك الفرس بعينه الفرس الذي كان قبل ذلك وقبل هذا الفصل وهكذا الى ما لا يتناهى فدعوى
البداهة في بطلانه مصادرة على المطلوب ثم اني ذكرت في الحواشي ان الذات مستمرة في زمان
البقاء فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه بل تخلله بين الشيء باعتبار وقوعه
في الزمان الاول ونفسه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني لان السابق لا يتسبق الزماني

واللاحق فذلك اللحوق انما هو الزمان بالذات وللشيء مع حصوله في الزمان المعين بواسطة
لا لنفس الذات من حيث هي فانها مستمرة واعترض عليه بان للناقض ان يعتبر في اصل الدليل
مثل التغاير الذي اعتبره المستدل في صورة النقض ويقول تخلل العدم بين الشيء باعتبار وجوده
في الزمان الاول ومعه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني ومثل ذلك جاز في صورة النقض
حاصل ما ذكره الفرق بين الصورتين بان الذات مستمرة في صورة النقض فتوسط الزمان
لا يكون بالذات لاستمرارها بخلاف الصورة الاولى لتعدد الذات في زمان العدم ولذلك اعترض
الشيخ في الدلائل ان المعدوم لا شيء له ذات ثم هذا المنع على تقدير توجهه جار على اصل الدليل
لا على ما ذكره في توجيه رفع النقض بل لا يتوجه في منع الايراد على النقض اذ ان قص منع
والبحث عنه هذا نعم فايراد المنع في مقابلة غير موجه فاعرفه والثاني فانه استدلال
بعد مسلم لا يجتمعان قلت عليه بجار الاول قوله لم يصح قوله كان المبدا في زمان سابق
والمعاد في زمان لاحق قلنا اذا فرض اعادة المعدوم بعينه وكان الوقت من المشخصات
لزم اعادة الوقت بعينه ثم لما كان الوقت بعينه موجودا اولا وبعدا احتاج في القبلية
والبعدية الى زمان اخر بعينه فيلزم اعادة هذا الزمان ايضا بعينه بنا على ان الزمان من المشخصات
فاذا الفرق بين الزمان المبدا والمعاد بالقبلية والبعدية اللتين هما وقوعهما في الوقت السابق
واللاحق والمنافاة بين كون الوقت من المشخصات وكون المبدا في زمان سابق والمعاد في زمان
لاحق شخصا واحدا لا ينحصر المعلل بل بعينه لان الاعادة تستلزم القبلية والبعدية اللتين هما
وقوعهما في الوقت السابق واللاحق كما عرفت فاذا كان كون الوقت من المشخصات منافيا
فقد وضح ان الاول اعادة الوقت المشخص حتى يكون الثاني باطلا ويلزم منه بطلان
ملزومه اعني الاعادة وهو المطلوب واعترض عليه بانه ان اراد بقوله الاعادة تستلزم
القبلية والبعدية انه يستلزم قبلية المبدا وبعدية المعاد فغير مسلم اذ التقدير انه اعيد الزمان
الاول وحده المعادية على هذا التقدير يكون المبدا والمعاد كلاهما واقعين في زمان واحد فلم يكن
المعاد بعده بالزمان وان اراد غير ذلك فغير مفيد اذ لا يصح قول المستدل كان المبدا
في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق مبنيا على البديهة ان الاعادة تستلزم
قبلية المبدا وبعدية المعاد وعلى تقدير انتفاء القبلية والبعدية لا ابتداء ولا اعادة حينئذ
وانكار هذه الملازمة مكابرة غير مسموعة ثم على تقدير اعادة الزمان الاول وجود المعاد فيه

ان لم يتحقق القبلية والبعدية بين المبدا والمعاد فلا اعادة وان تحققت تم الدليل وهو ظ
فانا قاطعون بان زيدا الذي في الحواشي لعل من جعل الزمان من المشخصات
اراد وجود الشخص بوحدة الاتصالية داخلا في تشخصه فاذا انقطع اتصاله
من حيث هو زمان الوجود بتخلل العدم لم يبق الشخص اولا لان الجزء الداخل في تشخصه ولما بعده
من الزمان مدخل في حفظ ذلك الشخص بشرط اتصاله من حيث هو زمان الوجود فلا يلزم
بقاء الشناعة ويتقي المنع المجرد ثم لا يخفى انه لا يتوقف الظ على كون الوجه المذكور مستحيلا لو كان
لازما لما هو المشخص لتم الدليل انتهى قيل عليه وفيه بحث لرخاوة ما اركبه ولا يبعد ان يكون
مرادا من جعل الزمان من المشخصات سوا في بعض الصور قد تمتاز بتشخص اخر بالزمان
حاصل ما ذكرته احتمال ان يكون قال يكون الزمان من المشخصات احد الوجهين
فنسبة الارتكاب الى ان الكان المراد منه ارتكاب احد الوجهين فلا وجه له فان من ابدى احتمالا
في كلام غيره لا ينسبه العقلاء الى ارتكاب ذلك المعنى فنسبته من الغباوة الى الرخاوة اذ لا شك في الاحتمال
وما وجه به كلام القائلين بان الزمان من المشخصات ينادي على عدم كونه مرادا لهم ما جرى
بين الشيخ كما يحكى واستدلالهم بذلك على امتناع اعادة المعدوم انتهى
ويحكى انه جرى هذا البحث في مجلس في الحواشي من الامور التي شانها يهتم بها غير الشيخ انه
انه طالب الشيخ بالدليل على بقاء الذات في الانسان حتى يستدل به على التجرد فما حاجته
بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم اورد بعدها على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كلاما فقال
الشيخ في جوابه كيف تطلب الممنوع منه مع كون تركه تبدل الذات وتعلله المعترض بعدم
علمه على خلاف عادته والجواب عنه ان المراد بالمثل قيل المراد بالمثل ما شاركه
في الماهية النوعية كما هو المصطلح ويلزم من فرض وقوعه بدلا عنه اشتراكهما في جميع الاوصاف
كما بيناه انفا قد ذكر في بيانه انه لما لم يصح الاشارة الى المعدوم فلو جاز
اعادته لم يبق فرق بين المعاد وبين مثله المبتدا الواقع بدلا عنه باي سبب وقع اي لا يكون
شخصين او لا امتياز بينهما بالماهية ولوازمها بواسطة المماثلة ولا باختلاف العوارض
لا تعدد الشخص والا لكان زيد مثلا متعددا باختلاف عوارضه بل كل موجود واحد بذاته
ما دام باقيا سواء تبدل عوارضه او لم يتبدل ولا بان يكون المعدوم متميزا فيكون الحادا
احدهما اعادة دون الاخر لعدم الامتياز بين المعدومات هذا ما ذكره هيهنا وقد

انفا على اختلاله فانه لو تم ذلك لزم عدم الامتياز بين الافراد المتماثلة مطلقا لجريان
ما ذكره فيها وايضا لا يجوز ان يكون اختلافهما بسبب اختلاف استعداد المادة لاعادتهما
او يكون اختلافهما بسبب عوارض اخرى سوى الاستعداد قائمة بالمادة لاجل ذلك المعاد
او يكون اختلافهما بسبب اختلاف الاستعداد فانه لم يشترط وقوع المبدا، بتلك الاسباب
بعينها بل عمم الحكم حيث قال اى سبب وقع ثم انى ذكرت فى الحواشى ان الشيخ قال فى التعليقات
فى بيان هذا المطلب اذا وجد الشئ وقتا ما ولم يعدم واستمر وجوده فى وقت اخر وعلم
ذلك اذ شوهد علم ان الموجود واحد واما اذا عدم فليكن الموجود الاول ا ولكن
المعاد الذى حدث ب ولكن المحدث الجديد ح ولكن ب كج فى الحدوث والموضوع
والزمان وغير ذلك ولا محالة لا يتميز عن ح الا فى انه الذى سبق هل يمكن ان يختلف
فيها اولا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للاخر فان قيل انا
اولى لب دون ج فهو بعينه هذه النسبة واحد المط فى بيان تعقيل يقول لو صح
من يقول ان الشئ يعدم من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه وانه اذا لم يعدم
من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطله من وجوه
اخرى وان لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم فى حال العدم ذات ثابتة لم يكن احد الحادثين
مستحقا لان يكون قد كان له الوجود الاول دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل واحد منهما
معادا او لا يكون ولا واحدا منهما معادا واذا كان المحولات
كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير بعض مع الاخر فان اسم موجودا واحدا او ذاتا ما
واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا وذاتا ما وشيئا واحدا بحسب اعتبار
المحمول ليس ليس فاذا فقد استمراره فى نفسه ذاتا ما واحدة فله لا غيرها
هذا كلامه وليس فيه استدلال بل محصله ان العدم عبارة عن فقد الذات فلا يكون موضوع
الوجود والعدم شيئا واحدا العدم ا وحده الذات حال العدم فاسار المعاد
من المستانف المعروض اختصاصه بصحة الاعادة ان كان بكونه ثابتا حال العدم
من حيث الذات فهو باطل لان المعدوم لا ثبوت له وان كان بكونه معروض الوجود اولا فهو
عين النسبة التى وقع النظر فى امكانها وذلك غير متصور مع فقد الاستمرار لانه يوجب الا
الصرفة والظاهر ان ذلك مقصود المص وكلامه ظاهر الانطباق عليه من غير كلفة فان قوله

فلا يصح الحكم عليه بصحة العود وانه لا يصدق الحكم عليه بها فيندفع عنه الايرادات المبنية
على ما قرروه نعم يمكن ان يقال المعدوم فى الخارج يجوز ان يبقى فى نفس الامر بحسب الذهن
وحدته بحسب ذلك الوجود ويندفع بان الوجود الذهنى لخصوصه هو الهوية المتشخصة بالتشخصات
الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجى بمعنى انها بعد التجريد عنه ليست اياه مطلقا بالفعل
واعترض عليه من وجوه منها انه التزم من بقاء ذات موضوع وقابلة العدم الحافظ الذات
حال الانعدام بل العدم لموضوعه ويعنى الموضوع لجريانه وهو ظاهر وليس فى كلام الشيخ
ما يدل على ان موضوع الوجودين والعدم ليس شيئا واحدا وليس كلامه بذلك مشعر به
ومنها ان الموجود الخارجى والموجود الذهنى ليسا شخصا واحدا بل هما شخصان بالعينية
فلم يكن بقاء الشخص الذهنى بقاء لذات الشخص الخارجى ولا يعنى امكان ومنها انه ارتكب ما
من ان الموجود الذهنى يكشف بمتشخصين ذهنى وخارجى وقد سبق منه ذلك ونحن كشفنا الغطاء
عن ذلك وما يغالطه فى مباحث الوجود الذهنى فلا نعيده شبهة المرام بقاء
ذات الموضوع الى وهم لا مسالة فان ما ذكره مبنى على ان الذات لا تبقى ذاتا حال العدم
كما صرح به مرارا ولا خفاء فى انه ليس شيئا من الاشياء قابلا للانعدام حقيقة بل ربما
يطلق عليه القابل بمعنى المط وعليه لا بمعنى انه موضوع للعدم والعدم قائم به حقيقة ثم كلام الشيخ
صريح فى ان شيئا واحدا لا يجوز ان يكون موضوعا للوجودين المتخلل بينهما عدم لعدم الحافظ الذات
حال العدم كما لا يخفى على من له ادنى دربة ولا ريب فى ان الموجود الخارجى والموجود الذهنى لابد ان
يكون بينهما اتحاد لان دليل الوجود الذهنى يدل على وجود الاشياء انفسها فى الذهن وايضا
اذا ابصرنا زيدا او تخيلناه فان معلومنا الموجود فى حسنا هو زيد لا شخص اخر وذلك امر
بالضرورة نعم ليس هو الشخص الخارجى بالفعل بل هو بعد التجريد عن الغواشى الذهنية ولو لم يكن هو هو اصلا
لم يكن زيد مدركا ولم يصح الحكم انه وذلك سفسطة فلابد فى رفع الاشكال مما ذكرنا
ولا شك فى ان الاشياء حال وجودها فى الذهن اعراض قائمة به كما اطبق عليه المحققون والتشخص
العرض متشخص بمحله فلا محالة يكشف بالتشخص الذهنى ومن البين ان المدرك الحاصل فى الذهن هو ذلك
الشخص المحسوس مع ما يكشفه من العوارض الخارجية كالشكل واللون والمقدار المعين فتلك
اللواحق الخارجية محفوظة فى الوجود الذهنى لكنها ليست متشخصة بحسب ذلك الوجود لاشتراكها
بين صورها الادراكية الحاصلة فى افراد الحواس فان الصورة الحسية او الخيالية القائمة بذهن عمرو

وبديهة مع اشتراكها في المشخصات الخارجية لذلك الامر المحسوس والمتخيل وذلك ظاهر
وقد فصلناه فيما سبق وازال الملابس التي لبس بها وجه الحق مساك ملاحا الى اكثر من ذلك
فقول سلمنا هذا القائل لو جوز كون الشيء في قلبي الحواشي وقد الشارح غلط
لغلط هذا القائل ولم يات بالحسم مادة الشبهة اذ لا خفاء في ان مقصود هذا القائل انه لو جاز
ان يكون الشيء بعدما طرا عليه العدم ممتنعا وقبله ممكنا كما قيل في العبرة الاول لجاز ان يكون
الحادث في زمان عدمه ممتنعا في زمان وجوده واجبا وانه لو جاز كون الشيء ممكن الا
بالوجود في زمان عدمه واجب الاتصاف به في زمان وجوده فان العلة المذكورة في الوجهين
جارية فيه الا انه تسامح في قوله لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في اقتضاء
الذات الواحدة اياها وقوله ولو جوز ما مر معناه انه لو جوز كون الشيء ممكنا وجوده الابتدائي
ممتنعا وجوده الثاني بناء على اختلاف الوجودين لجاز مثل ذلك في الحادث بان يكون
وجوده ممتنعا في زمان عدمه واجبا في زمان وجوده لاختلاف الوجودين والحاصل ان
الاختلاف سواء وجد في الموضوع او في المحمول وحكم باختلافهما في الامكان والامتناع يجري
في الحادث الا ان ظاهر عبارته اشبه بالاشتباه على الوجه الاخير والذي يحسم مادة الشبهة
ان يقال لا يمكن كون الحادث مقتضيا لوجوده في زمان وعدمه في زمان اخر لا باعتبار اختلاف
في جانب الموضوع ولا باعتبار في جانب المحمول اما الاول فلان الموضوع هو الحادث بشرط
اقترانه بالزمان يحتاج في ذاته الى غيره فلا يكون واجب الوجود واما الثاني فلانه لو كان مقتضيا
لذاته الوجود الخارجي في وقت معين لم يتخلف عنه فكان موجودا في ذلك الوقت دائما
واعترض عليه بان بطلان لازم الشق الاخير لجواز ان يكون الحادث موجودا في ذلك الوقت
دائما لكونه مقتضى ذاته لسطر الناظر في هذا الايراد ولا تعجب فقد صار
قابليتها للوجود اقرب قلت في الحواشي من البين ان الشيء اذا حصل بالفعل بزيادة من جميع
مراتب الاستعداد وما ليس في المادة استعداده اصلا لا يمكن حدوثه قطعا فكيف يصير قابليته
للوجود اقرب وكيف علم بالضرورة انه لا يعرض عارض عليه بالذات ما هي قابلية الوجود في جميع الاوقات
على ان كون ما هي عليه بالذات هي قابلية الوجود في جميع الاوقات بل كما حققه الشارح لم
علم بالضرورة ان الاثر لا حاجة الى الوصفين في الامتناع واعترض عليه بانه ان اراد
بقوله اذا حصل بالفعل بزيادة من جميع مراتب الاستعداد انها بزيت من جميع مراتب

استعداد ذلك الحصول فمسلم لكن لا ينافي ذلك ان يبقى فيها استعداد حصول ذلك
الشيء مرة اخرى لا وان يعرف الاستعداد كما ادعاه الشارح وان اراد انها بزيت من جميع
مراتب استعداد حصول ذلك الشيء فيها اي حصول كان فهو موقوف على بطلان امتناع
اعادة المعدوم والكلام فيه هذا الكلام غير موجه لان ما ذكره منع لمقدمات الدليل
الذي ذكره الشارح كما لا يخفى وايراد المنع في مقابلة المنع خارج عن قانون التوجيه كيف وحينئذ
يكون حاصل ما ذكره انه مجرد منع وقد صرح بانه دليل اقناعي على المطلوب مما ذكره كيف خلط
في حاشية على انه يتجه انه كما انه لا ينافي ان يبقى فيه استعداد حصوله مرة اخرى ينافي ان لا يبقى
استعداد ذلك الحصول ولان لا يقرب هذا الاستعداد كيف ينتظم ذلك دليلا على صحة المعاد
اذ وزانه وزان مع ذلك الامكان لا ينافي كون الشيء مادة فيكون جميع الممكنات مادة ولعمري
ان هذا المعترض كما لا يعض عنان قلمه بل يركبه اني يذهب كذلك لا يستعد بقانون اداب البحث فيقول
ما يشاء ويحكم ما يريد كما لا يخفى على كل بليد وحديد ويعلم بالضرورة ان الاثر لا احتياج فيها
قلت في الحواشي لا نسلم انه لا اثر لا احتياج هنا بل هو اول المسئلة وكيف يسمع دعوى الضرورة في مثل هذا
المقام مع مخالفة الحكماء من الاعلام واب حسن انه يمكن اجراء نظير ما ذكره في استلزام ازلية
الامكان امكان الازلية بان يقال اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع
اتصافها بالوجود المقيد بالدوام لكان الامتناع ناشيا من هذا القيد لكنه ليس منشا للامتناع
والا لم يتصف ممكن بالدوام فقيل دعوى الضرورة كما ينبغي في هذا المقام غير مسموعة كيف لم يمتنع
الوجود بعد احتماعهما لزم المحالات المذكورة ما زاد على منع دعوى الضرورة من السند المذكور
لكن كما ينبغي فان حاصل ما ذكره الشارح في تتميم الدليل معارضة للدليل الذي اقاموه على امتناع العود
فيصح منع مقدماته لكن لا يستقيم ان يذكر في سند منعها ذلك الدليل فان المعارضة مثل علي حل
في دليل الخصم فاستناد منع مقدماتها الى ذلك الدليل غير مفيد من حيث انها حالة المعرفة
والوجود فقيل اراد انا اذا لاحظنا مفهوم ممكن الوجود مثلا كان الامكان معتبرا في ضمنه من حيث
انه حالة بين الشيء والوجود وح لا نقدر على ان نحكم عليه وكذلك اذا لاحظنا مفهوم اللازم
للشيء والملزوم له كان اللزوم معتبرا في ضمن احدهما من حيث انه حالة منهما وح لا نقدر على ان نحكم
عليه واذا لاحظنا لزوم شيء لشيء كان اللزوم معتبرا لذاته فيصح الحكم عليه فاعرف ذلك لا
الى ما يشادرس قوله كما اذا اعتبر الامكان من حيث انه مفهوم من المفهومات لكن هذه في العبارة

ما مسادر منه معنى فاسد ولا حاجة الى توجيه بما ذكره هذا المحشي فان الامكان اذا جعل
جهة للقضية فهي من تتمة الرابطة وغير ملحوظ قصدا واذا اعتبر من حيث انه مفهوم من المفهومات
اي اعتبر من حيث يحكم عليه بانه مفهوم من المفهومات كان ملحوظا بذاته وهذا ظاهر عبارة المشكل ولا
فيه اصلا ثم ذكرت في تحرير الحواشي انه قد صرح هذا المحشي مرارا بان مفهوم المشتق امر مجمل
وما ذكره النحاة من ان معنى اسم الفاعل ما قام به المبدأ منه لا يعول عليه وليست النسبة ملحوظة
فيها بالفعل في مفهوم الممكن ولا اللزوم في مفهوم الممكن ولا اللزوم في مفهوم اللازم بناء
على ما قرره فاعترض عليه بانه لا يلزم من كون معنى الممكن مثلا ما قام به الامكان الزام انه
امر مجمل ان لا يكون الامكان ملحوظا فيه بالفعل وان لا يكون مدلوله تضمنا فان الاول
اخص من الثاني ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم كيف ولو كان معنى الممكن ما قام به الامكان
كان الامكان حينئذ ملتفتا اليه صالحا لان يعبر عنه بلفظ دال على معنى في نفسه فيكون معقولا
بذاته وهو ظاهر وكذلك الملزوم سلمنا ان الامكان ليس ملحوظا فيه بالفعل لكن لم لا يكفي
في اعتبار الامكان فيه كونه من اجزائه التحليلية كما تقرر عليه راي هذا القائل هذا الكلام
نظرا مسالة فان حاصل ما ذكره منع كون الامكان ملحوظا بالفعل في مفهوم الممكن على تقدير
كون معنى الممكن امرا مجملا يمكن تحليله الى الذات والحدث والنسبة كما اختاره هذا القائل
وحاصل جوابه انه لا منافاة بين ما اختاره وبين ان يكون الامكان ملحوظا فيه بالفعل فيصير حاصل
ما ذكره الى القدح في سند المنع بمنع المنافاة بينه وبين ما ادعاه من كون الامكان ملحوظا
في معنى الممكن ومن البين انه غير دافع انما الدافع بيان وجه الملاحظة على انه ذهب الى ان الجنس
ليس كالحيوان ملحوظا في معنى النوع كالانسان بناء على ان معنى الانسان امر مجمل يصح تحليله اليهما
فلم لا يجوز ان يكون الممكن بالنسبة الى الامكان كذلك ثم لما سئل عن ذلك المنع الخارج عن قانون
التوجيه وسلم كونه غير ملحوظ بالفعل لا يجديه قوله لم لا يكفي كونه من الاجزاء التحليلية لانه ادعى
اولا انا اذا لاحظنا مفهوم الممكن كان الامكان معتبرا في ضمنه من حيث انه حالة بين شيئين الوجود والعدم
والغرض من ذلك ان يكون الامكان ملحوظا للعقل على وجه كلي لا يمكن للعقل الحكم عليه لا لان المعنى
ان الشيء قد يكون ملحوظا بالذات وقد يكون ملحوظا بالتبع فعلى تقدير تسليم كونه غير ملحوظ يكون خارجا
عن المبحث فاعرفه والامكان بهذا الاعتبار جهة للقضية وهي كيفية الرابطة وتتمتها
فالمعنى الرابطي ماخوذ مع تلك الكيفية غير ملحوظ بالذات واعترض عليه بان جهة القضية كونه بلفظ

تعرف حال المقيد الوجود فلك في قياس
حال الامكان بهذا ام

بلفظ دال على معنى في نفسه فكان الامكان هناك ملتفتا اليه فكيف لا يكون ملحوظا بالذات
فان لفظ كيفية الرابطة دال عليها وهو ملحوظ بالذات الاعداد بالمعنى اللفظ
ولا شك انا اذا قلنا ج ب بالامكان كان الامكان ههنا ملحوظا تبعا فانه كيفية اتحاد
الموضوع بالمحمول فهو في القضية معتبر على الوجه الذي هو آلة لملاحظة الطرفين كما ان الاتحاد الملحوظ
كذلك ولا يقدح فيه كون لفظ الرابطة وكيفيتها دالة على معنى ملحوظ بالذات في كون ذلك المعنى
ملحوظا في القضية تبعا ولا يرتاب من له طبع سليم في ان الجهات في القضايا تتمة الرابطة ومعنى الرابطة
مع تلك الكيفيات ملحوظ تبعا فان الحكم في الموجهات باتحاد الموضوع بالمحمول اتحادا منكشفا
الكيفيات اذا لم يكن لازما في نفس الامر جاز انفكاكه عنه قيل في الحواشي من البين
ان معنى اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء فاذا لم يكن اللزوم لازما لاحدهما كان غير ممتنع الانفكاك
عنهما فكان ممكن الانفكاك وامكان انفكاك اللزوم يستلزم امكان انفكاك اللازم اذ على تقدير
امكان انفكاك اللزوم لا يكون اللازم لازما مع وضوح ذلك يعيده بعض الناظرين لمنع قوله
لو لم يكن لازما جاز انفكاكه قائلا انما يأتي ذلك لو كان اللزوم موجودا في نفس الامر ولم يكن
لازما له اما اذا لم يكن لازما حال عدمه لا يلزم جواز الانفكاك عنه واعترض عليه بان قوله
على تقدير انفكاك اللزوم لا يكون اللازم لازما غير مسلم وانما يكون كذلك لو كان معنى اللازم
هو ما قام به اللزوم كما ذهب اليه اهل اللغة والعربية فانهم لما تتبعوا المشتقات وجدوا مبدأ الاشتقاق
فانما يكثر منها كالمتحرك والاسود والمضيء ونحوها حسبوا ان ذلك لازم في جميع المشتقات
وليس كذلك لقيام البرهان على امتناع قيام مبدأ الاشتقاق ببعض المشتقات على ما سبق فلم لا يجوز
ان يكون اللازم من قبيل هذا البعض ولا يكون اللزوم قائما به اصلا فلا يلزم
من انفكاك اللزوم ان يكون اللازم لازما لان صدق اللازم لا يوجب قيام اللزوم واذا
عرف ذلك ظهر لك ان منع الناظر لا يندفع بما دفع اصلا ما ذكره المـ وما ذكره
في توجيهه لا يتوقف على قيام مبدأ الاشتقاق بما صدق عليه المشتق حتى يقدح فيه بان ذلك
غير لازم بل لو لم يكن اللزوم والنسبة من مبادي الاشتقاق قائما اصلا لم يقدح فيه فان كون
اللازم لازما او اتحاد الشيء مع اللازم او ما يشبه او لم يكن لازما كان ممكن الانفكاك
وعلى تقدير جواز انفكاكه يكون ما فرض لازما جائز الانفكاك لانه على هذا التقدير ليس لازما
والمراد بالملزوم هو اللازم عنه او كونه لازما فيه ما ثبت بعد المحافظة على ثم لا يخفى ان ذكره

لا يصلح توجيها لما ذكره او لا لما تقدم من ان الارتباط بذلك اصلا كيف وقد صرح فيه بان ذا لم يكن
لازما حال عدمه لا يلزم جواز الانفكاك عنه ومن البين انه على تقدير ان لا يكون شيء لازما لشيء
يجوز الانفكاك عنه سواء كان حال وجوده او حال عدمه   فلزم تحقق الملزومات بغير
اللوازم قلت في الحواشي تلك اللزومات موجودة في نفس الامر لوجود ما ينتزع هي منه بنفس وجوده
فيها بصور متغايرة والوجود الذي هو بمعنى صدق الموجبة اعم من الثاني والاول فان الموجبة
ان كانت خارجية بمعنى صدقها وجود موضوعها في الخارج اعم من ان يكون بصورة مخصوصة
كوجود الجسم او لا كوجود جزء المتصل الواحد بوجود كله فان هذا الجزء قد يصير موضوعا للموجبة
الصادقة كما اذا كان احد قسمي المتصل حارا والاخر باردا فيصدق الايجاب الخارجي عليه والفرض
من البين ان اجزاء المتصل ليست معدومة صرفة بل لها نحو من الوجود الا انه ليس وجودا منفردا
عن وجود الكل بل هي موجودة بوجوده وان كانت ذهنية فمعنى صدقها وجود الموضوع في الذهن
احد الانحاء وكما ان خصوص القضية الخارجية قد يقتضي نحوا خاصا من الوجود لصدق الحكم
فانه يقتضي الوجود المستقل لصدق الحكم على الجوهر   فانه يقتضي النحو الخاص كذلك
خصوصيات الوجود وهذا كما ان المطلقة بمعنى وجود الموضوع بالفعل والممكنة بالامكان والدائمة
بالدوام او نقول لزوم شيء لشيء اخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي الملزوم واللازم
بان يمتنع الانفكاك الملزوم في وجوده بالفعل من احد الطرفين دون الاخر كلزوم الانقطاع
للجسم فانه معناه انه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يمكن ان ينتزع منه الانقطاع
فالانقطاع بحسب كونه صحيح الانتزاع لازم لوجوده وقد يكون بحسب صحة الانتزاع من كلا
الطرفين من هذا القبيل لزوم اللزوم للزوم فان مرجعه الى ان اللزوم لا يمكن صحة انتزاعه
الا وهو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم وهكذا فيكفي في   هذا النحو من الوجود اعني صحة انتزاعه
الا وهو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم عن موجود كما ان القضية الممكنة يكفي في صدقها امكان
وجود الموضوع ويمكن ان يمنع كون قوله اللزوم لازم قضية موجبة حتى يستدعي وجود الموضوع
وذلك لان اللزوم هو امتناع الانفكاك اي سلبه بالضرورة واعترض عليه اما اولا فلانه ان اراد
بقوله تلك اللزومات موجودة في نفس الامر بوجود ما هي منتزعة منه انه من اجزائه التحليلية مع
ان لزوم اللزوم للشيء نسبة بينهما فكيف يتصور ان يكون جزء الاحد طرفيها وهل هذا الا كما يقال
لزوم الحركة للفلك جزء من احدهما وفساد ذلك اجلى من ان يخفى وان اراد انها صفات لما ينتزع

والصفات موجودة في نفس الامر بوجود موصوفاتها فكلا المقدمتين ممنوع اما الاولى فلان
اللزوم صفة اللازم ولزوم اللزوم صفة لصفته وهكذا وصفة صفة الشيء لا يلزم ان يكون
صفة له فان السرعة صفة للحركة والحركة صفة للجسم وليست السرعة صفة له واما الثانية فلانه لو كان
وجود الموصوف وجود صفته لزم ان يكون الصفات السلبية والاضافات الاعتبارية للموجود
الخارجي موجودة في الخارج ولصدق الاحكام الخارجية عليها متفق على ان
واما ثانيا فلانه لا نسلم ان معنى لزوم الانقطاع للجسم ما ذكره بل معناه ما يتبادر منه
وهو ان الانقطاع لازم للجسم في الخارج ولا تجوز في ذلك لان انقطاع الجسم انتفاء امتداده
وانتفاء الشيء قد يكون في الخارج وكذلك يصدق السالبة الخارجية واما ثالثا فلان هذا الا يكمل
لا يختص باللزوم حتى يندفع بالزام ان ذلك اللزوم لازم سالبة بل يجري فيما لا يستلزم السلب كذلك
فيه كالوجوب وغيره فهذا الجواب يحمل حال عن التحصيل غير صالح للتعويل والصواب في الجواب
ان يمنع لزوم التسلسل بناء على ان صدق حمل المشتق لا يستلزم ثبوت مبدأ الاشتقاق
فلا يلزم من صدق اللازم على شيء ان يقوم به لزوم فلا يلزم تحقق لزوم واحد في نفس الامر
فضلا عن لزومات غير متناهية وكذا الحال في نظائره فلا يلزم من صدق الواجب تحقق الوجوب
ولا من صدق الممكن تحقق الامكان في نفس الامر الى غير ذلك   اما الاول فلا يخفى على من له
ادنى دربة ان المراد انها صفات اعتبارية منتزعة عن الموصوف الاول بعضها بلا واسطة
كاللزوم الاول والباقي بواسطة كلزوم اللزوم وهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار فتلك اللزومات
صفات للموصوف او صفات لما هو صفة له او لما هو صفة صفة له وهكذا وذلك نظير ما ذكره
القوم من ان الهيولى حامل لاستعداد الصورة الجوهرية ولاستعداد للاعراض الحالة في
تلك الصور على ان تلك الاعراض صفات للصور لا للهيولى ولا يتبادر في فهم احد من اهل التحصيل
من هذه العبارة الى غير هذا المعنى حتى يتجه الرد الذي ذكره واي وهم يذهب في هذا المقام
الى ان المراد من تلك الامور اجزاء تحليلية للموصوف فظهر سقوط منع مقدمته الاولى وكذا منع
المقدمة الثانية لان الصفات السلبية والاعتبارية للموجود في الخارج موجودة في الخارج بالعرض وان لم تكن
موجودة فيه بالذات كما نعلمه هذا المعترض فيما سبق عن الشيخ وموجودية الشيء بالعرض بوجود غيره
بالذات امر معقول عند ذوي العقول كما ان جالس السفينة متحرك بالعرض بحركة السفينة بالذات
واما الايراد الثاني فان اراد بقوله الانقطاع لازم للجسم في الخارج ان الانقطاع متصف

في الخارج ظرفه للجسم فهو فاسد كما لا يخفى وان اراد ان الانقطاع لازم لوجود الجسم في الخارج
ويكون الخارج ظرفا لوجود الجسم فهو ليس محصلا لمعنى اللزوم المعتبر هنا بل هو اعادة للمعقد عليه
بلزوم الانقطاع للجسم ولا يحتاج الى بيان ان معنى لزوم الانقطاع للجسم ان وجود الجسم
في الخارج يستلزم وجود الانقطاع فيه او يستلزم تحقق الاتصاف فيه او وجود الانقطاع بنحو آخر
من الوجود او تحقق الاتصاف بنحو آخر من الوجود مثل نفس الامر او غيره والغرض في هذا المقام
تحصيل معنى اللزوم وتحصيله على الوجه المطابق للواقع وما ذكره في جانب من ذلك قوله
وانتفاء الشيء قد يكون في الخارج كلام خال عن التحصيل اذ لو كان المراد ان الانتفاء قد يوجد
في الخارج فهو ظاهر البطلان وان اراد ان الانتفاء قد يكون انتفاء الوجود الخارجي فلا فائدة
فيه ولا دخل له في تحقيق اللزوم وان اراد ان الشيء قد يتصف في الخارج بالانتفاء حتى يكون
زيد معدوم مثلا قضية خارجية فلا يصح تفريع صدق السالبة الخارجية على ذلك فان
صدق السالبة الخارجية ليس مستندا الى اتصاف الموضوع في الخارج بالعدم وان اراد ان مرجع
اللزوم الى السالبة كما هو الملائم لقوله ولذلك تصدق السالبة الخارجية فهو بعينه المنع
الذي ذكره اخرا فيرد عليه ما اورده عليه وان اراد غير ذلك فليبين حاله واما الثالث
فمما لا يخفى حاله على اهل التحصيل فان حاصل ما ذكره امكان منع ان قولك الملزوم لازم
نقيضه موجبة وليس فيه الالزام كونها سالبة بل يجوز كونها سالبة بحسب الاحتمال العقلي
ووظيفة المعلل اثبات كونها موجبة ولا ريب في ان من اجاب في صورة منع بعض المقدمات
لا يتوجه القدح عليه بان ذلك لا يجري في جميع الصور كيف وعبارتي صريحة في تخصيص الجواب
بصورة اللزوم لكن هذا الجواب جدلي والعمدة في الجواب ما سبق انفا وسالفا
هذا تمام عبارة المحشي واسقط المعترض تحصيلا لوجه الايراد والله الهادي الى سبيل الرشاد
ثم ما سماه صوابا في الجواب ليس بصواب لانه اذا صدق اللازم على شيء كان ذلك الشيء
متحدا مع اللازم فكان كونه لازما او اتحاده مع اللازم او لازميته او ما شئت سميتها
في نفس الامر كيف ولا برهان للوجود الذهني يدل على تحقق جميع المفهومات في نفس الامر لكونها
موضوعات لقضايا موجبة صادقة كقولك في هذا المثال لزوم الشيء للشيء امر نسبي وكذا لزوم لزومه وهكذا
الى ما لا نهاية فيلزم وجود هذه الاعتبارات المترتبة في نفس الامر فالصواب في الجواب ما ذكرنا
وكان لا ينبغي للمحشي هذا الاباء على الوجه ومع انه جواب الاستدلال على الوجود الذ

الامكان ظاهر والظاهر ان المص قصد تحقيق الاتصاف بالامكان بحسب العقل فالمعتبر
في صحته مطابقته لما في العقل لا في الخارج ومن جهة كونه امرا عقليا اي من الصفات التي تعرض للاشياء
في العقل وهي المعقولات الثانية حيث سلام اجراء الكلام فان السوابق واللواحق احكام الممكن
لا الامكان ولا يتوجه عليه ما ذكره واعترض عليه بان المص بين ان الجهات من المعقولات الثانية
بقوله وكذا الجهات فحمل كلامه على ذلك يكون تكرارا اذ الظاهر ان المص لما بين ان صدق الحكم
لمطابقته للخارج او لنفس الامر والحكم على الممكن بعروض الامكان له ليس مطابقا لشيء منهما
اذ الامكان لا يعرض الممكن في الخارج لا بعينه ولا في نفس الامر الذهني لانه وان كان
موجودا في الذهن لكن ليس عارضا للممكن هناك لما حقق في موضعه فلو اعتبر في هذا الحكم مطابقته
لما في نفس الامر كما في سائر الاحكام اشار الى وجه صحة الحكم هنا وقال يجب ان يعتبر مطابقته
لما في العقل لان الامكان امر عقلي يعرض للماهية في الاعتبار العقلي وذلك على ما سلك
في الموجود فان قصدت بقولك الامكان عارض للممكن انه عارض له في الواقع كان
كاذبا وان قصدت انه عارض في العقل اي الاعتبار العقلي كان صادقا ما ذكره المص
سابقا هو ان الجهات من المعقولات الثانية ولم يذكر سابقا ان المعتبر في صحة الحكم بالامكان
هو المطابقة لما في العقل بحسب نفس الامر دون الخارج ليندفع شبهة القائلين بوجوده في الخارج
فلا يكون تكرارا اصلا وفي عبارته حزازة حيث جعل الحمل تكرارا واما ما ذكره فهو نفي بعروض
الامكان بحسب الواقع فالحكم بعروضه يكون كاذبا لا محالة اذ المعتبر في صدق الحكم المطابقة
لما في نفس الامر لا للعرض العقلي والا لكانت الكواذب كلها صادقة لمطابقتها لما في العقل
بهذا المعنى فيكون حاصل كلام المص على توجيهه ان الامكان لا عروض له للممكن بحسب نفس الامر
فيجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل وما ذكره يجري في جميع الكواذب كان يقال ان قصدت
بقولك الثلثة زوج ان الثلثة زوج في الواقع كان كاذبا وان قصدت انه زوج بحسب الاعتبار
العقلي كان صادقا ومن البين ان القوم لا يلتفتون الى الكواذب بحسب مطابقتها
وتقرير الجواب ان الاولى قد يكون جعلا في الحواشي قد اشتهر ان الاختلاف
انما هو الاختلاف تصورات اطرافها كما يشعر به عبارة المص وذلك لان
بجواز اختلافها في نفسها بالنظر الى الاذهان بل بحسب الاوقات بالقياس الى شخص واحد
كيف لا وبعض الاشخاص يدرك البديهي من البطء وغيره بحسب الفطرة وبعضهم لا يفرق اصلا

واعترض عليه بان ما اشتهر منهم هو ان خفاء التصديق قد يكون
لخفاء التصور اطرافه كما ذكره المص والشارح هناك واما حصر خفائه في ذلك فلم يشتهر منهم اصلا
بل صرحوا بخلافه حيث قالوا ان المنافي للبداهة هو لا التصديق بعض الاوائل واستعار كلام
المص للحصر المذكور ع وكلام الشريف صريح في عدم الحصر حيث قال ان الاولي قد يكون خفاؤها لخفاء تصور
اطرافه عباراتهم مشعرة بالحصر بل بما صرحوا به كذلك ولذلك استدرك عليهم صاحب
المطارحات ونبه على … وما ذكره الشارح هنا مشعر بعدم تنبه ادنى دربة بلسان الكلام
فانهم لما ادعوا كون الحكم بحاجة الممكن اوليا اورد عليهم انه لو كان اوليا لم يكن بينه وبين الحكم بان
الواحد نصف الاثنين فرق في الجلاء والخفاء اجابوا عنه بان الفرق بينهما بسبب خفاء تصور
الاطراف وانت تعلم ان خفاء تصور الممكن والمحتاج خفي جدا فلو لم يكن عندهم ان الخفاء يختص
في ذلك لما قالوا ان الاختلاف في الاوائل جاز مطلقا ولم يسندوه الى خفاء تصور الاطراف
مع ان الخفاء في التصورات هنا غير ظ فحوى كلام الشريف مشعر بالحصر عند من له طبع سليم
واستواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس ضروريا قلت في الحواشي لا يخفى ان ما ذكره انما يدل على ان
التصديق بثبوت الاستواء له ليس بديهيا وليس فيه دلالة ذلك … بل ربما كان تصور
مفهوم ما يساوي نسبة الوجود والعدم اليه بديهيا فحاصل كلامه ان حاجة ما يساوي نسبة الطرفين
اليه بديهي ولا يلزم منه بداهة الحكم بحاجة الممكن فانه قضية اخرى كما تقرر ان الاحكام تختلف باختلاف
العنوانات بل نقول يظهر بادنى التفات ان فيما ذكره اعتراضا بحسبه هذا الحكم كيف لا وكل حكم
نظري اذا تصور موضوعه بوجه الاوسط الذي يوجب الاكبر بديهي فانه لا يحتاج الى النظر بهذا
الاعتبار فيلزم ان لا يكون نظريا مثلا يقول الحكم بتركب الجسم من الهيولى والصورة بديهي وخفاؤه
بتصوره من حيث انه لا ينعدم بسبب الانفصال بالكلية وليس مؤلفا من الجواهر الفردة فاذا تصور
من هذه الحيثية تصور التألف من الهيولى والصورة … الجزم العقل بانه يتألف منهما من غير استعانة
في هذا الحكم بشيء خارج من اطرافه وقس عليه جميع المطالب النظرية واعترض عليه بان
ان الممكن ما لا يقتضي الوجود والعدم كما ذكره ليس … ان ما يكون الوجود والعدم اولى به لذاته
داخل فيه والحكم باحتياج كل من طرفيه الى مرجح ليس ضروريا ثم يثبتوا ان كل ما يكون احد طرفي الوجود
او العدم اولى له لذاته ليس ممكنا بل هو واجب او ممتنع محض من هذا ان الممكن ما لا يقتضي الوجود
والعدم ولا يكون احدهما اولى به لذاته والحكم باحتياج كل واحد من وجوده وعدمه الى مرجح

ضروري فهذا الحكم على الممكن قبل التلخيص والتجريد ليس ضروريا وبعد ذلك ضروري وهذا هو المراد
لا بما حسبه من ان الممكن اذا اخذ بعنوان اخر كان هذا الحكم ضروريا حتى يتوجه عليه ما ذكره لا يخفى
ان ما جعله معنى الممكن بعد التلخيص اخص من معنى الممكن بحسب المفهوم وان كان مساويا له بحسب الصدق
اذ لو كان معنى الممكن ذلك لم يحتج الى الدليل على ان الممكن يساوي نسبته الى الطرفين وقد مهر بنظار
دقيقة فالقضية الضرورية ح قضية اخرى موضوعها شيء اخر فان هذا العنوان ليس بعينه عنوان
الممكن بديهة كيف ولو كان بعينه يلزم ان يحتج الى الدليل ثم هذا الذي … يجري في جميع التصورات التي
بثبوت الاكبر بلا واسطة فيها بديهي كقولك كل ج ب فكل ب د حيث كان ثبوت د ب بديهيا
اذ نقول اذا … ان لا يكون ج لا يكون ب فمحصل ان ب د ج والحكم ح … ضروري وقبل الحكم
قبل التلخيص والتجريد ليس ضروريا وبعد ذلك ضروري ويظهر بادنى التفات ان ما ذكره من التلخيص
هو بيان الصغرى فان الممكن كما فسره هو ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه وقد استدل على انه
لا يكون واحد منهما اولى بالنظر الى ذاته فسلطنم قياس هكذا كل ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه
لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته وكل ما يكون كذلك يحتاج الى مؤثر ينتج ان ما لا يقتضي وجوده
ولا عدمه يحتاج الى مؤثر فلا يكون بديهيا وليت شعري كيف سول له نفسه ان يجعل الشان
القاضي بالتخصيص التصور بمفهوم الموضوع ثم كيف ذهب عليه ان مثل ذلك جار في صورة الاستدلال
الذي ذكرنا والثاني ان التأثير اما حال وجوده … قيل تقرير الشبهة على وجه يكون
مناسبا للجواب المذكور في الكتاب ان يقال التأثير اما ان يكون بشرط وجود الاثر فيلزم تحصيل الحاصل
واما ان يكون بشرط عدمه فيلزم الجمع بين النقيضين والجواب المناسب للتقرير الذي ذكره ان يختار
ان تأثير المؤثر في حال الوجود الحاصل بذلك التأثير وذلك تحصيل للحاصل بذلك التحصيل ولا استحالة فيه
وقد مر ما يقرب من ذلك في الشرح وتكلمنا عليه بما يقرب مما ذكره المعترض واورد عليه
المعترض كلاما يفضي بالى ساحة نقلها فليتذكر لوقوع الشك في كونه انا قيل لا يلزم من كون
الانسانية الان … المؤثر ان يقع الشك في كونه انا عند وقوع الشك في وجود المؤثر
لجواز ان يكون … معلوما بالبديهة دون الاستناد الى المؤثر ولا يلزم من الشك
في وجود المؤثر الشك فيه كما لا يخفى واورد عليه في تجريد الحواشي ان ذلك يندفع بما قرر عندهم
من ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من السبب واعترض عليه بانه لا يخفى على الواقف بمقالاتهم هذه
انهم ذهبوا الى ان العلم بذي السبب اذا لم يكن بديهيا لا يحصل الا من السبب لا يرى ان اليقين

بالمحسوسات قد يحصل بالاحساس ولما كان انسانية الانسان من بينها لا يكون داخلا في تلك
القاعدة قد تقرر سابقا ان العقل الدائم بدون السبب مطلقا لا يحصل الا من السبب
لا بشرط ان لا يكون من بينها فان العقل بالمحسوسات ليس دائما كما قرره الشيخ حسبما نقله الشارح
فعلى هذا لو كان انسانية الانسان بسبب لوقع الشك في مولا كل انسان دائما عند الشك
في وجود المؤثر ثم نقول دفعا للمعترض الى ان الوجود متقدم على جعل الماهيات فيكون وجود
الانسان متقدما على انسانيته وانسانيته متوقفة عليه فان يكون الشك في وجوده مستلزما
للشك في انسانيته لان الشك في الموقوف عليه يستلزم الشك في الموقوف ولا تندفع ذلك
بما ذكره من ان الانسانية قد يكون معلوما بالبداهة دون الاستناد الى المؤثر لانا نقول لو كان
انسانيته بسائر المؤثر لا يكون وقوع الشك في انسانيته على تقدير من التقادير وهو حال العلم
بكونها بسائر المؤثر لكنا نعلم قطعا انه لا يقع الشك في انسانيته الان اصلا هذا وانت خبير بما سلف
منا بان كون الانسان انسانا ليس ضروريا بالضرورة الازلية بل هي ضرورة بشرط الوجود دائما
المطعون ضرورة مطلقة في مقابلة الضرورة المقيدة بوصف او وقت لا بمعنى انها ليست مقيدة
بقيد اصلا فانها مقيدة بوجود الموضوع ح فالشك في وجود الانسان يستلزم الشك في كونه
انسانا اذ الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط فصدق قولنا ليس الانسان
انسانا حين عدمه اذ غاية ما لزم من كون المعدوم مسلوبا عن نفسه ان يصدق قولنا ليس المعدوم
انسانا لا ان يصدق ليس الانسان انسانا وقد فصلنا ذلك في اوائل الكتاب حيث حكم الشارح
بان سلب السواد عن نفسه مما لا يقف عليه في تجريد الحواشي اذا لم يكن الانسان موجودا
لم يصدق الانسان انسانا لان صدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع فيصدق السالبة وهو ليس الانسان
انسانا وهذا من اجلى البديهيات واعترض عليه بان الانسان اذا لم يكن موجودا كان ح معدوما
ولا شيئا ولا يكون انسانا اذ لا تمايز في المعدومات حتى يكون بعضها حال العدم انسانا وبعضها
ليس كذلك فلما كان ح معدوما ولا شيئا صدق سلب الامور الثبوتية عنه بناء على انتفاء
الموضوع مثل ذا الاشياء توهم حمل الانسان على الانسان المعدوم وجواز صحة جعله عنوانا له
هذا من العجايب التي ليست تحت في هذا الزمان فان صدق السالبة لا يقتضي ثبوت الموضوع ولا اشارة
ولا ان يكون الموضوع فيها مصداقا للعنوان وورد السلب الى الواقع بل يصدق انتفاء ذلك الصدق
وكيف يتوهم عاقل انه اذا لم يكن الموضوع المعتبر في القضية موجودا لم يصدق السالبة التي موضوعها

لا تصدق

ذلك مثلا اذا فرضنا انتفاء وجود ب فاما ان يصدق ليس ب كاتبا او يصدق ب كاتب او لا
شيء منهما والثاني محال لاستلزامه كون ب موجودا وقد فرض معدوما منتفيا والثالث لاستلزامه
ارتفاع النقيضين فتعين الاول وذلك مما لا يشتبه على احد ومنشأ الاشتباه توهم ان صدق
السالبة يقتضي ان يكون العنوان صادقا على فرده وذلك توهم لا منشأ له الا عدم الملاحظة
ومعنى اثرها فيها ان يجعلها موجودة قلت في الجواب هكذا وجه الشارحون والظاهر ان المقصود من المصنف
ان الجعل يتعلق بالاعيان المهية لا بكونها هي ولا بكونها موجودة ثم الجعل كونها هي وكونها موجودة
كما هو مذهب الاشراقيين والجواب ان ذلك انه فرق بين جعل الشيء شيئا وبين جعل الشيء
بل مجعوله في ذاتها بمعنى ان نفسها تابع للجعل وان صح ان يقال الفرد وجودها
تابع له كما ان عند من يجعل اثر الفاعل هو الاتصاف بالوجود يصح ان يقال جعلها الفاعل متصفا بالوجود
او متصفا بالاتصاف وهكذا فكان الاثر الاول عنده هو الذات والاتصافات مترتبة عليه
منه كما ان من يقول ان الاثر الاول هو الاتصاف يجعله اثر الفاعل لا بمعنى ان جعله بل بمعنى انه
جعله في نفسه او الاتصافات الاخر مترتبة عليه وقولهم العقل يحكم بانه جعلها موجودا لا يدل على انه
ليست المهية بنفسها اثر الفاعل كما ان العقل يحكم بانه جعلها متصفة بالوجود او متصفة بذلك الاتصاف ولا يدل
ذلك على ان الاتصاف بالوجود ليس اثره وقولهم العقل يحكم بانه لم يجعلها انسانا على ما مر من الكلام
كما سبق انما يدل على نفي الجعل الثاني لا على نفي جعلها في نفسها والفرق بين الجعلين مما لا ينبغي ان يخفى
على من له بصيرة وان شئت توضيح المقام فاستمع لما يتلى عليك من الكلام وهو ان التأثير
قد يكون اختراعيا اعني ما يكون بافاضة الصور والاعراض على المادة المقابلة ومن هذا القبيل
جعل الموجود الذهني موجودا خارجيا وبالعكس وهذا التأثير بخصوصه يستدعي مجعولا ومجعولا اليه
وقد يكون ابداعيا اعني الايجاد عن المطلق ولا يقتضي ذلك مجعولا ومجعولا اليه بل هو جعل بسيط
مقدس عن شوائب مستغن عن قابل متعلق بذات الشيء فقط وهذا هو التأثير الحقيقي في الشيء الاول
بالجعل ما يؤثر في بعض اوصافه اعني كونه شيئا اخر وهو الوجود او غيره فان اثره بالذات هو ذلك
الاتصاف ولما كان المتعارف هو التأثير الاول وكان في تصور هذا التأثير نوع غموض لم يلتفت اليه كثيرون
وقصروا التأثير على المعنى الثاني وما علموا ان بعده الفاعل شأنا اخر ان يكون له هوية حتى يمكن
ان يعده شيئا ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا مؤدى عبارة المصنف من غير كلفة واعترض عليه اما اولا
فلانا لا نسلم ان اتصاف المهية بالوجود اثر الفاعل لان اثره واقع في نفس الامر ويمتنع وقوع الاتصاف

المذكور فيهما لانه نسبة بين الماهية والوجود وتحقق النسبة في نفس الامر انما يكون بعد تحقق المنتسبين
واما ثانيا فلان الموجود الذهني ليست مادة للوجود الخارجي والوجود الخارجي ليس واردا عليه
حتى اذا اوجد الموجود الذهني في الخارج كان ذلك من قبيل افاضة الاثر على القابل كيف
وافاضة الاثر على القابل يوجب تبدل القابل من حال الى حال اخرى فالموجود الذهني اذا اوجد
في الخارج لم يتغير عما كان عليه بذاته كذا الحال في عكس ذلك وانه لو كان كذلك لم يكن
ايجاد الباري تعالى الشيء من الممكنات ابداعا لانه عالم بجميعها فيكون من قبيل جعل الموجود الذهني
موجودا خارجيا واما ثالثا فلان نفي التاثير الحقيقي عن القسم الاول غير سديد لانه يشتمل على ما في القسم
فكيف لا يكون ذلك تاثيرا حقيقيا ويظهر اثره في الاتصاف كما حسبه   اما مع كون الاتصاف
اثر الفاعل فهو بعينه ما ذكرته كما لا يخفى فاني قد بينت ان اثر الفاعل هو الذات لا الاتصاف فاراد كالتصاق اثره
منع كون الفاعل على كلامي بحث ليس فيه بحث ولما تقرر عند المحققين ان الموجود الذهني والخارجي
واحد بحسب الماهية واما الاختلاف في الوجود كان الوجود الذهني والخارجي واردين على موضوع
واحد وكانت الماهية بمنزلة المادة لهما وليس في عبارتي اطلاق المادة على الماهية فان مضمونها
بعينه ايجاد الموجود الذهني في الخارج وبالعكس بافاضة الصور والاعراض على المادة
القابلة على انه لا محذور في هذا الاطلاق اذ وقع مثله في كلام القوم كما في شرح الاشارات
في بحث الاتحاد والموجود الذهني اذا وجد في الخارج تبدل حاله من العدم الذهني الى الوجود
الذهني كما ان المادة اذا تصورت تبدل حالها من عدم التصور بهذه الصورة الى التصور بها
وايجاد الباري تعالى للممكنات انما لا يكون ابداعا على تقدير كون الايجاد بافاضة الوجود الخارجي
على الموجود الذهني كما هو مقتضى كلام المص الا ان يريد بالابداع عدم سبق المادة بالمعنى المسبوق
لا عدم المسبوق بالمادة وما هو بمنزلتها من قبل مطلقا وليس مقصودنا انهم لا يطلقون الابداع
على ذلك بل الغرض انه ليس مما لا يكون مسبوقا بقابل اصلا فلا يكون ايجادا عن الليس المطلق
واما على تقدير كون اثر الفاعل هو الذات فهو ابداع محض لانه غير مسبوق بقابل اصلا فان الذات
ابدعها في علمه من غير سبق قابل بل عن الليس المطلق واما الايجاد الخارجي فان كان عين علمه تعالى بها
كما هو راي بعض الحكماء فهو ايضا ابداع وان كان بافاضة الوجود الخارجي على تلك الاعتبارات الثابتة
في العلم كما هو راي البعض لم يكن ابداعا حقيقة وتحقيق الحق في هذا المقام يستدعي مجالا اوسع
من هذا المقام ثم لا يخفى ان ما سعى في نفي التاثير الحقيقي عن القسم الاول ان ذلك القسم ليس تاثيرا حقيقيا

في ذات الشيء فان تقوم الهيولى بالصورة والموضوع بالعرض ليس تاثيرا في ذات الهيولى
ولا في الموضوع ولا ينافي ذلك ان يشتمل ذلك القسم على القسم الثاني الذي هو تاثير حقيقي
على تقدير تسليمه فان استلزام الشيء لغيره لا يستلزم ان يصدق على الشيء ما يصدق
على لازمه كما ان التصديق يستلزم التصور وليس بتصور وقوله فكيف لا يكون ذلك تاثيرا
حقيقيا لكان مرتبطا به وجه يظهر فساده ثم قال هذا المعترض واعلم ان الموجد لا يحصل فردا
من الوجود في الماهية لما مر غير مرة من انه ليس للوجود فرد عارض للماهية اصلا فاسد لانه لا يكون
في الوجود قطعا بخلاف السواد فانه يحصل فردا من السواد في سطح الجسم بل الموجد يحصل الماهية
التي هي الموجود ومن ثمه تحير بعض افاضل الحكماء   ان التاثير في الماهية
قال بهمنيار في التحصيل ان التاثير في حقيقة الوجود اعني الموجود ثم لما عبروا
عن الموجود بالوجود كما هو دابهم فانه قال بهمنيار معنى قولنا الوجود معلول ان الموجود حسب بعض المتاخرين
ان هناك مذهبين احدهما ان التاثير في الماهية ونسب ذلك الى الرواقيين المشائين قالت
لما كانت الماهية والموجود امرا واحدا سواء اثر الفاعل فيها واصح ان يقال السواد موجود من الفاعل
ولا يصح ان يقال السواد سواد من الفاعل فلعل ذلك بواسطة انك وصفت الموضوع هناك
بانه سواد وهو في هذه المرتبة سواد ولا يمكن ان يصير سوادا ولا ان يجعله الفاعل سوادا
في تلك المرتبة فلم يصح سواديته حال كونه موضوعا في هذه المرتبة الى امر اخر ولو عكس الامر
ووصف بانه موجود يصح ان يقال بعض الموجود سواد من الفاعل ولا يصح ان يقال موجود منه
اراد ان الموجد لا يحصل في الماهية فردا من الوجود موجودا في الخارج قائم على ان ما هنا القائل هذا سلف
انه يجوز ان يكون الوجود موجودا في الخارج بذاته وتكون الماهية موجودة به وهذا لا ينافي ما هو
هذه المقدمة فما لم يثبت بطلان ذلك لم يثبت هذه المقدمة وان اراد انه لا يحصل منها بحسب نفس
فردا اعتباريا من الحصة فلا بد له من بيان وما ذكره في بيانه سابقا فقد عرفت حاله لا يقال
ما هو في نفس الامر اما ان يكون في الخارج او في الذهن فلما كان الموجد يحصل فردا من الوجود
في الماهية فاما ان يكون ذلك الفرد في الخارج وقد سلف بطلانه واما ان يكون في الذهن فلم يكن
من فعل الفاعل لا يكون تلك الماهية موجودة به لانا نقول هذه مغالطة جارية في غير الوجود
من الصفات الاعتبارية الواقعية كالاستقامة والاتحاد وحله ان الموجود في نفس الامر
هو ما يكون له نحو ثبوت غير الثبوت الخارجي بدون فرض الفارض فان الدليل انما يدل

على هذا التقدير واما ان ذلك في خصوص الذهن او غيره فلا يدل الدليل عليه الا بضم
السند واستناد التحول الى الذهن بناء على الظاهر كما ذكره الاستاد المحقق قدس سره في حاشية التجريد
على انا نقول بعد تسليم ذلك لا يلزم بطلان الثاني فانه على تقدير انتفاء جميع المدارك حتى المبادي
العالية لا يحصل شيء من الاشياء بنحو من الانحاء اصلا هذا وانكار ان هناك مذهبا تبعيد
جدا نعم المطابق انه ليس بين القدماء خلاف في ان اثر الفاعل اي بعد ذات الاول منه
هو الماهية كما فصلناه في تعليقاتنا واوردناه في رسالة وما ذكره في جواب السؤال
من انه يصح ان يقال بعض الموجود صادر من الفاعل ولا يصح ان يقال بعض الموجود موجود
من الفاعل بناء على زيادة صحة تقسيم الموجود الى الموجود بذاته والموجود من غيره
وكان كل الممكن مثله في الحواشي وقد علمت انه لا يلزم من عدم جعل الممكن ممكنا
عدم جعل الممكن ممكنا اذ لو لم يوجده لم يكن ممكنا فمراده انه لم يتعلق الجعل به بالذات
فلو به هو مستغن عن تأثير جاعل اي بعد وجوده ومن يقول ان اثر الفاعل هو الماهية يعينها
يقول كونه موجودا مستغن عن تأثير جاعل اي بعد ان اثر في الماهية وان كان مجعولة على انه
لازم لما هو المجعول اولا وبالذات فاعترض عليه بانه لا يلزم من سلب الممكن عن العدم
ان لا يكون الممكن ممكنا فان الممكن غير صالح لان يصير ممكنا فكيف يجعل الفاعل ممكنا
وغاية ما لزم منه جعل المعدوم موجودا ممكنا ولا محذور في صدق ذلك فالمراد بقوله ان
الفاعل لم يجعل الممكن ممكنا ما هو المتبادر منه ولا يحتاج الى ارتكاب التعسف الذي ارتكبه في توجيهه
ولا الى ما تسبب به من يقول ان اثر الفاعل هو الماهية بعينها **اقول** لا يخفى على من له ادنى مسكة انه
على تقدير عدم الممكن في الخارج يصدق لا شيء من الممكن بممكن في الخارج وعلى تقدير
انتفائه في الذهن يصدق لا شيء من الممكن بممكن في الذهن وعلى تقدير انتفائه فيهما لا يصدق
لا شيء من الممكن بممكن فيهما اصلا وبعد ذلك يلوح على هذا الكلام من الخلو عن الارتباط
ما يمنع من ان ينسب اليه اولو الافهام ان الموثر بعد البقاء ذكر في الحواشي
ان ظاهره اختيار الشق الثاني فان البقاء امر متجدد ولم يتعرض لدفع محذور هذا الشق الذي
هو عدم كون التاثير في الباقي بل دفع محذور الشق الاول وهو تحصيل الحاصل ونقرر الجواب
على الوجه الظاهر ان يختار الشق الاول ونقول المحال انما هو تحصيل الحاصل بتحصيل سابق
لا التحصيل المستمر المتعلق بامر مستمر والفاعل يعد في الزمان الثاني بعض الوجود الذي

كان حاصلا بعين التحصيل الذي كان حاصلا اذ المعنى منه هو الاستتباع لا غير فهناك استتباع
مستمر لتابع مستمر او نختار الشق الثاني ونمنع لزوم عدم التاثير في الباقي بل لا معنى للتاثير
في الباقي الا ذلك واعترض عليه بان اختيار الشق الاول انما يستقيم لو كان التحصيل امرا واحدا
متدرجا واقعا بعضه مع وجود ما في الزمان الاول وبعضه الآخر في الزمان الثاني اذ يصير
ان للفاعل تاثيرا في الزمان الثاني كما ان له تحصيلا في الزمان الاول وهما تحصيل واحد في الواقع
لكن السؤال في التحصيل الثاني ولا شبهة في ذلك اذ التحصيل الدفعي مع الحصول المترتب عليه واقع
تماما في الدفعة الاولى وصار ولم يبق للفاعل عمل ولا معنى لافادة الامر الى الحاصل
في الزمان الثاني لحصول تحصيل سابق على الزمان الثاني حتى لا يكون للمعتد عمل في ذلك
ولا تاثير في هذا الزمان اللهم الا ان يراد ان الفاعل افاد وجود الشيء في الزمان الاول وادام
ذلك الى الزمان الثاني وحينئذ لا يظهر الاحتياج الى الفاعل في الزمان الثاني على ما هو الظاهر بعين
اختيار الشق الثاني لتتم الكلام وتحصيل المطلوب لا يخفى على من له ادنى استقامة في الفطرة
انه لو كان التحصيل امرا واحدا متدرجا واقعا بعضه في الزمان الاول وبعضه الآخر في الزمان
الثاني لكان التحصيل واقعا في مجموع الزمان الاول والثاني فلم يصح ان للفاعل تحصيلا في الزمان
الاول وتحصيلا في الزمان الثاني بل كان التحصيل على هذا التقدير واقعا مرة واحدة في الزمان
المنقسم الى الجزء الاول والثاني ولا يكون الواقع في احد الزمانين تمام التحصيل بل جزء منه وكذا
كما صرح به بل انما يصح ذلك لان معنى التاثير هو الاستتباع وهو في بعض العلل بل العلة والمعلول
تحاذيان ملك العلة مستمرة بسمي وجود المعلول واذا انقطع انقطع وجوده فعدا شبهه على الآخر
وخبط خبطا جليا فلا حاجة الى فرض السؤال في الامر الذهني بل اكثر الامور الخارجية وفي الشمس ما يرشدنا
كذلك ولا شك ان استتباع العلة للمعلول وان كان دفعيا لكنه قد يستمر فيستمر المعلول ومنه لا يستمر
فلا يستمر المعلول وليس معنى التاثير ان العلة يعمل عملا على نحو عمل البناء في سطح الدار وعمل الخياط في خياطة
الثوب حتى اذا اتم عمله لم يبق للعلة تاثير معناه ما تحدث به العقل من الاستتباع وهو حاصل مستمر
ما دام المعلول مستمرا ولا معنى للتاثير والاحتياج وبقائه من جانب المعلول الا الاستتباع لا اقتضاء
فلا استتباع العلة لان الفاعل يعمل عملا بالمعلول فادام العمل لم يتم لم يبق تاثير على ما ينساق الى الاوهام
العامية وقال انه هذا القائل ومن العجب ان عبارة الكاتبة تنادي على دفع هذا الوهم ولو لم يتنبه له
وزعم انه لا يظهر الاحتياج الى الفاعل في الزمان الثاني فظهر انه يمكن اختيار الشق الاول

في الذهن وعلى تقدير انتفائه

على ما علمت واختار الشق الثاني بان يقال الاستتباع في الزمان الاول يستلزم التبعية
في الزمان الاول والاستتباع في الزمان الثاني يستلزم التبعية في الزمان الثاني وإلى مثل
ذلك ان اعتبر الاستتباع مستمرا كان بإزائه تبعية مستمرة وان اعتبر اصالة الاستتباع
الى الزمان الاول والثاني واعتبر تعدده بتعدد الاعتبار كان بإزائه التبعية في الزمان
والزمان ٢ فتعدد بينهما صحة اختار كلا الشقين ولتزد توضيحا لهذا المقام فلنحرر كلام
فنقول اورد بعض القوم هنا سؤالا وتقريره ان الذي ثبت هو ان الممكن حال البقاء يفتقر الى العلة
المرجحة لوجوده على عدمه الا ان تلك العلة لا يجب ان تكون موجودة في زمان وجوده
لجواز ان يكون حال بقائه معللا بعلة كانت موجودة قبل ذلك فيكون العلة حال وجودها
موجبة لوجود المعلول بعد انقضائها وعدمها ابدا دائما واجاب بعضهم عنه بانه لا معنى لايجاب العلة المعلول الا وجود المعلول بها فلو كانت مؤثرة في الحال لما لا يوجد
الا في ثاني الحال فاتصافها بالمؤثرية اما في حال وجودها او في حال عدمها والثاني باطل لاستحالة
تأثير المعدوم حال عدمه في الموجود بديهة وعلى الاول تأثيرها اما حال وجود المعلول او حال عدمه
او لا فيهما وعلى الثالث يلزم الواسطة وعلى الثاني يلزم اجتماع المعلول وعدمه لان التأثير
لما كان عبارة عن وجود المعلول فلو كان حال عدمه لزم وجوده حال عدمه فتعين الاول
فلم يجز ان يكون الشيء موجبا لوجود المعلول بعد انقضائه واما حديث اعطاء القوة فمبهم
لان تلك القوة امر ممكن يفتقر الى مرجح والكلام في بقائها مع انتفاء المرجح كالكلام
في اصل المبحث ثم اورد عليه ان لقائل ان يقول لا نم ان معنى التأثير ما ذكرتم بل هو عبارة
عن كون وجود الشيء مستتبعا لوجود شيء اخر وهو امر مغاير لوجود العلة والمعلول مسلم
لكن قوله فلو كانت مؤثرة في الحال لما لا يوجد الا في ثاني الحال غلط لان الكلام في بقاء المعلول
مع انقضاء علته ولا يلزم منه تأثير شيء فيما لا يوجد الا بعد انقضائه بل ربما كان فيما يوجد
حال وجوده وانقضائه معا وحينئذ نختار ان اتصافها بالمؤثرية حال عدمها قوله والثاني باطل
لاستحالة تأثير المعدوم حال عدمه في الموجود بديهة قلنا الكلام في انه لم لا يجوز ان يكون
حال البقاء معللا بعلة كانت موجودة قبل ذلك فاستحالة تأثير الموجود الذي عدم حال عدمه
في بقاء الموجود ودعوى البداهة في محل النزاع على انه ح يلغو المعدوما
والتردد بان او تحاراته ان اتصافها بالمؤثرية حال وجودها قوله تأثيرها اما حال وجود المعلول

او حال عدمه قلنا حال وجود المعلول ولا يلزم منه ان يكون الشيء بعد انقضائه موجبا لوجود
المعلول او حال عدمه في تلك الحالة وما بعدها اعني انقضاء العلة وقس على ذلك الكلام
في القوة التي ذكرت والحق ان من جوز استناد المعلول حال بقائه الى علة كانت موجودة
وهي معدومة في الحال على ما يترتب عليه عدم المعتد به في وجود المعلول فلا يجدي معه هذا الدليل
بل الذي ينفعه ان يحقق ان الاثر سواء كان في الوجود الحادث او المستمر فهو مفتقر في نفس الوجود
لا في قيد الحدوث والاستمرار فان الحادث انما يفيده العلة الوجود من حيث هو وجود لا
وجود بعد ما لم يكن ولهذا لا يصح ان يقال ان شاء جعل وجود الشيء بحيث لا يكون الا بعد العدم
فهذا غير مقدور بل نفس ما هو مقدور واجب ضرورة ان لا يكون بعد عدم ونفسه واجب ضرورة
ان يكون بعد عدم فالوجود من حيث هو وجود تلك الماهية مستفاد من العلة واما صفته وهي
انه ما لم يكن فلا يجوز ان يكون عن علة وقد فصل ذلك في الالهيات الشفاء ثم ذكر ان الحقيقة
ان الاثر انما هو بالذات في نفس الوجود والوصف لازم فلا يحتاج الى تأثير جديد بل هو
الى نفس هذا الوجود كما سبق نظير ذلك في تحقيق الجعل وبعد تمهيد ذلك نقول ان العقل يحكم
باستحالة تأثير المعدوم في الموجود من غير تفصيل بين الحادث والمستمر اذ على التقديرين التأثير
في نفس الوجود دون الوصف كما فصل مما لا لازم عليهما استناد الوجود الى المعدوم وهو
مما يقضي منه صريح العقل هذا كلامه في الحواشي واعترض عليه من وجوه منها انه منع كون معنى
الايجاب وجود المعلول بالعلة ويرجع ذلك الى صدوره عنها ومنها انا لا نم ان كلام المورد
في بقاء المعلول بعد انقضاء علته بل كلامه في وجود المعلول بعلة موجودة قبل وجوده كما يدل
قوله لجواز ان يكون حال بقائه معللا بعلة كانت موجودة قبل ذلك ولا يلزم ذلك تأثير الشيء
فيما يوجد بعد انقضائه لانها لا توجد حال وجوده وعدمه معا كما حسبه فلا يرد عليه الايراد
الذي بني على ذلك وهو اختيار اتصاف العلة بالمؤثرية حال وجودها ومنها ان دعوى البداهة
ليست اول المسألة وعين النزاع وذلك لان النزاع في جواز وجود المعلول بعلة سابقة عليه
وقد قسم المبحث الى قسمين وادعى البداهة في القسم الثاني فكيف يكون دعوى البداهة في اول
وعين النزاع ومنها ان قوله ان التأثير انما هو بالذات في نفس الوجود والوصف لازم فلا يحتاج
الى سبب جديد من دليل اما الايراد الاول فساقط لان حاصله تأويل
عبارته الى معنى يحتاج الى تأويل اخر لان التأثير هو الاختيار الذي هو صفة العلة دون الصدور الذي

المسئلة

هو صفة المعلول فصار تصحيحه الى ان يراد منه كونه صادرا عنه المعلول حتى يرجع الى ما ذكره
من كونه مستعقبا لوجود آخر ثم اني اقول تنزلت عن هذا المنع لقبول كلامه هذا الثاني بل ما ذكره
في دفع هذا المنع تطويل بلا طائل واما الثاني فساقط من الاول لان السائل انما اورد هذا السؤال
على بقاء المعلول بعد علته كما ذهب اليه بعض المتكلمين وبنا على عليه [illegible] قوله بجواز ان يكون
حال بقائه معللا بعلة كانت موجودة قبل ذلك او بان يعطيه قوة يبقى بها كما لا يخفى وقد علله
الحال متمسك به على خلاف ذلك وهو من العجائب وليت شعري كيف يتصور اعطاء القوة التي
يبقى بها عن ما حمله عليه من وجود المعلول بعد علته سابقة عليه بالزمان فان اعطاء القوة انما يتصور
حال الوجود ويستحيل اعطاء القوة للمعدوم واما الثالث فساقط مهملا لان الكلام في بقاء
المعلول بعد زوال العلة كما عرفت ولا شك ان من يجوزه يجوز تأثير المعدوم في وجود المعلول
بعد زواله فدعوى البداهة فيه دعوى البداهة في محل النزاع واما الرابع فمنشأه عدم ملاحظة
ما نقله عن الشيخ والاغماض عن المقدمات الجليلة كما لا يخفى على من سلم ذائقته عن جدال
المراء ومرارة الامراء وقد ذكرت في هذه الحال انه كان قبل ذلك عند ما رحلت [illegible]
اصفهان يشتغل بطلب العلم فاشتغل على بعض اصحابي بقراءة كتب اشكال التاسيس وكان يقصر
عن فهم تلك المطالب فترك وكان يقول للناس محمول على انه لا مجال للبحث في الهندسة
وكلما جهد بلا ان يقف على اول شكل من اشكال التاسيس لم اسلم منه ولم ييسر له الراي وقد رأيت
في بعض التواريخ ان بعض المتفقهين اراد ان يتعلم الحكمة من ابي علي بن مسكويه فقال له لا يمكنك ذلك
الا بتخلية النفس عن المقدمات الجدالية والوساوس الوهمية والخيالية وترك التعصب والجدال
وصرف الهمة على طلب الكمال فالتزم المتفقه ذلك واشتغل بالحكمة [illegible] في العلم اذ غلب عليه
ما عاده من الهواجس والوساوس فغاص عليه مسكويه وقال له الم اقل لك [illegible]
ثم اشتغل بما [illegible] الشان [illegible] انما قيد الموثر [illegible] في الجواب اراد بهذا التفسير
الى انه ليس متفرعا على ذلك الاصل فان افتقار الممكن الباقي الى الموثر لا دخل له في هذا الحكم
اصلا وان استناد العدم الممكن الى الموثر هو الذي يستند الى ذلك الاصل مع التقييد
بالموجب لا مرا اخر وعلى هذا فقوله ولا يمكنه اسناده الى المختار عطف على قوله ولهذا جاز
لا على جاز فقط قد نقله المتصدي للاعتراض ولم يتعرض عليه ولعله سقط الاعتراض
عن علم الناسخ ثم نقل عن بعض الفضلاء انه قال اتفق الكل على ان القديم لا يستند الى المختار ثم ان

ثم ان الحكماء منهم استندوه الى الصانع مع اعتقادهم ان العالم قديم والصانع مختار فتوهم
التناقض بين كلامهم ودفع بان معنى الاختيار الذي اتفقوا على نفيه عدم اثره صحة الفعل والترك
وليس معنى الاختيار الذي اثبته الحكماء للباري تعالى هذا المعنى ولا مستلزما له بل معنى ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل فليس ذلك المعنى ولا مستلزما له اما الاول فظاهر واما الثاني فلان
معنى صحة الفعل ربما يكون لازما للمختار ويستحيل الانفكاك عنهما كلزوم مشيئة العالم للباري تعالى
عندهم العموم وان فرقوا معنى الاختيار وجوزوا اسناد القديم الى المختار باحد المعنيين
دون الاخر الا ان دليلهم على امتناع اسناد القديم الى المختار باحد المعنيين المذكورين دليل بعينه
على امتناع الاسناد الى المختار بالمعنى الاخر ايضا لان القصد الى ايجاد الموجود قصد الى تحصيل
الحاصل سواء كان القصد الى ذلك الايجاد امرا لازما اولا وخصوصية كون الفعل لازمه
لا تدفع كون القصد قصدا الى تحصيل الحاصل ولا فرق بين القصد الى ايجاد الموجود في صورة
معنى صحة الفعل والترك او البديهة لا فرق منهما في ان كلا منهما قصد الى تحصيل الحاصل يجب
لذي الراي دون التحقيق بناء على انه قصد الى ايجاد الموجود بذلك الايجاد واعترض عليه بانا لا نسلم
ان الدليل المذكور يدل على امتناع اسناد القديم الى المختار بالمعنى الاخر لم لا يلزم القصد الى ايجاد
القديم لم يلزمه ان يكون القديم حاصلا معه فلم يلزم ان يكون قصده الى ايجاده قصدا الى
الحاصل ولم يجر الدليل فيه فان قيل القديم حاصل في جميع الازمنة ففي اي وقت قصد ايجاده
يكون قصدا الى تحصيل الحاصل قلنا المختار الذي يلزمه القصد يستحيل ان يكون علة للقديم والا لزم
جواز انعدام القديم في نفس الامر لجواز زوال القصد لكن يمتنع انعدامه لان ما ثبت قدمه
يمتنع عدمه كما بين في موضعه فاذا استحال ان يكون المختار المذكور علة للقديم وفرض ذلك له
جاز ان يستلزم محالا اخر وهو انفكاك القديم عن المختار المذكور فالمختار بالمعنى
الذي لا يلزمه القصد لا يخلو من ان يكون الاثر حاصلا معه دائما اولا وعلى الاول لا يمكن اسناد
ذلك الى المختار بهذا المعنى بناء على زعمهم من ان القصد الى ايجاد الموجود محال وعلى الثاني لا يكون
قديما وعلى التقديرين لا يتحقق اسناد القديم الى المختار بهذا المعنى فلا يثبت ما ذكروه من جواز
استناد القديم الى المختار بالمعنى الذي لا يلزمه القصد وعدم جواز استناده الى المختار بالمعنى الآخر
وما ذكره في معرض الجواب لا يدفع ذلك بل فيه خبط عظيم لان اول كلامه مشعر بجواز اسناد القديم
الى المختار بالمعنى الذي لا يلزمه القصد حيث صرح بان دليل امتناع الاستناد فيه بناء على انه لا يلزم

ان يكون حاصلا معه فلا يكون قصده الى تحصيل الحاصل وقد صرح اخرا بان المختار الذي
لا يلزمه القصد يستحيل ان يكون علة للعدم وبانه اذا فرض ذلك فيه جاز ان يستلزم محالا لا جرم
هو انفكاك القديم عن المختار المذكور وهذا غير مسلم كما لا يخفى والتحقيق ان من زعم ان تقدم القصد
على وجود الاثر يجب ان يكون تقدما زمانيا فسر المختار بمن يصح عنه الفعل والترك واراد به انه
يفعل تارة ويترك اخرى ولا شك ان المختار بهذا المعنى يمتنع استناد القديم اليه والقدماء
يمنعون تلك المقدمة ويقولون ان تقدم القصد على وجود الاثر لا يلزم ان يكون بالزمان
بل اللازم تقدمه بالذات واما التقدم بالزمان فقد يعرض لقصور القدرة اذ لو كانت القدرة
تامة يجب لا يتوقف المعلول على حصول شرط وحضور وقت وبالجملة على تقدير قصد الفاعل
امتنع التخلف عنه فكون القصد بالزمان ليس امرا لازما للاختيار بل يلزم بعض افراد القدرة
لقصورها ولذلك فسروا المختار بالمعنى المذكور اعني ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وبنوا
ان ذلك لا يستلزم جواز الانفكاك المسمى بناء على ان صدق الشرطية لا يستلزم طرفيها
فليس الحال كما يتوهم من انه لا نزاع لهم من ان القوم مع تسليمهم تلك المقدمة جوزوا استناد القديم
الى المختار باحد المعنيين دون الاخر فكيف يتصور ذلك من عاقل بل لا يكاد ان يصدر مثله
عن عاقل ثم نقل المعترض عن ذلك القائل انه قال فان قيل انهم قالوا حركة الفلك مع كونها امرا
مستمرا ارادية معللة بالغرض وهذه تقتضي استناد القديم الى المختار بمعنى صحة الفعل والترك
لان المختار المعلل افعاله بالاغراض اذا لوحظ ذاته من حيث هي مع قطع النظر عن تلك الاغراض
يكون نسبته الى طرفي الفعل وعدمه متساوية بالنظر الى ذات الارادة من حيث هي مع قطع
النظر عن الغرض فالغرض مرجح الفعل فيلزم من ذلك ان يكون الفعل والترك صحيحين بالنظر
الى صحة حصول الغرض من حيث انه غرض وعدم حصوله واعترض بان امكان حصول الغرض وعدم
حصوله من تلك الحيثية بالنظر الى ذات الغرض لا يستلزم امكانهما بالنظر الى ذات المختار
على معنى عدم امتناعهما بالنظر اليها لجواز ان يكون عدم كون الغرض غرضا ممتنعا بالنظر اليها
فيكون الفعل التابع لهذا الغرض واجبا لازما لذات المختار يستحيل تخلفه عنها كاستحالة
تخلف الارادة المتعلقة بهذا الفعل لذلك الغرض فظهر مما ذكرنا ان ثبوت الارادة
للفلك بمعنى الحالة الملائمة التي يستدعيه لكون فعل المختار معللا بالغرض وكون تعلقها بالفعل
موقوفا على الغرض لا يستدعي كون الارادة بمعنى صحة الفعل والترك لا بمعنى ان شاء فعل و

وان لم يشأ لم يفعل كما قالوا امثاله في الباري تعالى وان فرقوا بينهما بان ارادة الله تعالى
للعالم علة الاحسن وانها ليست معللة بالغرض وان ارادة الفلك هي الحالة الملائمة
التابعة للغرض وح لا يلزم من استناد الحركة القديمة الى ارادة الفلك استناد القديم
الى المختار بمعنى صحة الفعل والترك حتى يخالف تلك القاعدة وما صرح به من ان كون حركة
الفلك ارادية يقتضي ان يكون لمريد المتحرك غرض من الحركة لا يقتضي ان يكون هذه الارادة
بمعنى صحة الفعل والترك دون معنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل بناء على انه لا يقتضي الغرض
خلاف الاول لان عدم اقتضاء العام شيئا لا ينافي ان يكون ما يقتضيه فرد منه وبعد ما ذكره
هذا الفاضل بناء على ما انفا من ان المختار الذي يصح منه الفعل والترك لا يلزمه قصد المراد ويمتنع
ان يكون علة للعدم منشأ هذا السؤال والجواب عدم اتقان المقام فانك اذا تحققت
ما ذكرناه من ان المتكلمين لزعمهم ان الاختيار ينافي لزوم الاثر للفاعل بناء على ما زعموا من ان القصد
الى ايجاد شيء انما يتصور حال عدم ذلك الشيء فسروا المختار بمن يصح منه الفعل والترك وارادوا
صحة الانفكاك الاربعة والحكماء منعوا تلك المقدمة وفسروا المختار بالشرطية المشهورة والحركة
الفلكية مستندة الى المختار بهذا المعنى دون المعنى الاول لعدم انفكاكه عنه فانحسم مادة
المستقل بالاشتغال لا يكون الا ذاتيا اعترض عليه بان الذاتية وان كانت لازمة للاشتغال
لكن لا يجب ان يكون المعتقد للاشتغال معتقدا للذاتية لجواز ان يكون منكرا اللزوم منهما الا ترى
ان الحنابلة القائلين بالجسمية ينفون الحدوث اللازم لها ولذلك لا يكفرون اصل هذا الايراد
اخذه من الحواشي فانه بعينه مذكور فيها غير اني ذكرت ان عدم تكفير الحنابلة لانهم ينفون
لوازم الجسمية والمعترض خصص ذلك بنفي الحدوث حيث قال ولذلك لا يكفرون فاورد عليه
في تحرير الحواشي ان عدم تكفيرهم لانهم ينفون عنه تعالى خواص الاجسام ولوازمها فلا يبقى من الجسم
الا الاسم ويستترون بالبلكفة لا لانهم ينفون الحدوث اذ لو صرحوا بانه جسم ثم يتصف
بخواص الاجسام كالاجسام الفلكية عند الفلاسفة لكفرناهم ثم لا يذهب عليك ان النصارى
اثبتوا خواص الذات للاقانيم ونفوا اسم الذات عنها فصار حالهم عكس حال الحنابلة اذ يثبتون
اسم الجسم وينفون عنه خواصه فلذلك كفرنا النصارى فلم نكفرهم واعترض عليه ما مع له
فلا يبقى من الجسم عند الاكثر ثم ان بعضهم ذهبوا الى انه شيخ قطط وبعضهم الى انه شاب فكيف جعل
منكفيا لا يبقى عندهم من الجسم الا الاسم ويسوط الذين لا يكفرهم هم المستترون بالبلكفة

السافون عنه خواص الاجسام كما هو مصرح به في العباره المنقوله فلا شيء من جسم عندهم الا الاجسام
فالذاهبون الى ما نقله ان استروا في ذلك بالكلية لم يكفرهم
انه لا ايراد على ما ذكره ونفي الايراد عليه حيث حصر عدم التكفير بعدم اثبات الحدوث ثم صرح بالمعطلة وظهر
والاثبات الحدوث لم اطلع عليه في كلام غيره فادعى ان صفاته ليست زائده قال المعترض
اقول بعد تمهيد مقدمه هي ان صفة الشيء على قسمين احدهما ما يكون قائما به غير محمول عليه بالمواطاة
ولا يكون داخلا كالكتابة بالقياس الى الانسان وان هذا القسم من الصفة لما كان محمولا
على موضوعه بالمواطاة كانت عينها ومتحدة معها من وجه وان كانت مغايرة لها من وجه اخر
اذ صحة الحمل كما مرت الاشارة اليه تقتضي ذلك قيل صحة الحمل الايجابي في القضايا
الخارجية تقتضي اتحاد الطرفين في الخارج والتغاير في الذهن اعلم ان من ذهب الى ان صفاته
ليست زائده على ذاته المقدسة حصر ذاته في القسم الثاني ونفي القسم الاول من الصفات عنه فانه
عين العالم مثلا لا بان العلم صفة قائمة به تعالى كما ان زيدا عين العالم بذاته فان علمه بذاته عين ذاته
فاعرف ذلك هكذا ذكره المعلق الذي في هذه الاوقات وكان قد ذكر
فيما سلف عنه من الحواشي ان العالم لما كان محمولا عليه بالمواطاة كان عينه ولم يتعرض لهذا التفصيل
وكتب قد اورد عليه ان ما ذكره يقتضي ان يكون الصفات كلها عين الموصوف فان الكلي
مطلقا متحد مع ما صدق عليه فيكون الوجود عين الذات في جميع الممكنات بناء على نقل اتفاق
عن بعضهم من ان المراد بالوجود الموجود فاورد المعترض هذا الايراد الذي كتب اورد به
على كلامه السابق على هذا التفصيل الذي ذكره هنا واعترض عليه بان بطلان المقتضي ممنوع ولا نحن
في ان يكون لزيد العالم عمرو وصفه متحدة معه وهو العالم والصفة العامة به وهو العلم بعمرو
وكذا في ان الموجود عين الممكنات ومتحد معها بوجه كيف لا وهو محمول عليه
بالمواطاة بعد الاغماض عما صدر عنه من تحريف عن مواضعها ان الوظيفة هنا
بيان معنى قولهم ان صفاته عين ذاته وان الموجود عين ما صدق عليه على وجه لا يشاركه غيره وليس ما ذكره
وافيا بهذا المعنى كما لا يخفى اذ حاصل ما ذكره في الاتحاد مشترك بين الواجب وغيره واما نفي
مبدا الاشتقاق فشيء اخر وذلك ظاهر لذي الطبع السليم واثبات الثنوية من المجوس ومن
النور والظلمة مثل كانهم ارادوا بالنور المجرد وبالظلمة الجسم ليس الامر كذلك فانهم
جعلوا الظلمة مبدا الشر والفساد والنور مبدا الخير والصلاح فما في العالم من الخيرات عندهم

من النور وما فيه من الشرور فهو عندهم من الظلمة وليس الجسم شرا محضا ولا مبدا مخصوصا
بالشر كيف وهم يسمون النور يزدان والظلمة اهرمن ويريدون به ما يريد غيرهم من الشيطان
ولهم في ذلك حكايات مشتملة على معارضات ومصادرات وقعت بين يزدان والفرس
لا يسعى بعد النظر فيها مجال لهذا الاحتمال اما المده فيه قيل ان ارادوا انه يتقدم
على الحادث ان المده اي الزمان امر موجود قبل وجود الحادث كما هو الظاهر من العبارة
لم يكن هذه الدعوى بينا ويحتاج الى بيان وان اراد به انه قبل الحادث ما يعدم عليه بعدم
لا يجامع به المتقدم مع المتاخر كما هو الظاهر من مقالهم فانهم وجدوا هذا التقدم ويكون التقدم
الزماني فالدعوى مستغنية عن البيان فان وجود الباري تعالى وعدمه الحادث متقدمان
عليه بهذا التقدم والظاهر ان مرادهم هذا لا نم ان الظاهر ان مرادهم هذا اما اولا
فلان ذلك هذر من القول لا فلا يكون من المطالب الحكمية لبعض مفهوم الحادث الزماني سبق العدم
عليه فيكون حاصل هذه الدعوى ان ما يكون وجوده بعد عدمه يكون عدمه والواجب تعالى سابقا
عليه وهو لغو وامثاله ليست من المطالب الحكمية في شيء واما ثانيا فلانهم اثبتوا ذلك بالمقدمات
الدالة على وجود الزمان وليت شعري اذا كان مرادهم ما ذكره فاي غرض يتعلق بذلك
حتى يورد في المطالب العلمية فلانه لا يكون نفس العدم نقل عن بعض الفضلاء ان العدم
الذي سبق الحادث عين العدم اللاحق اذ لا تمايز ولا تعدد في الاعدام الا بحسب الوجود
فاذا كان الوجود واحدا لكون العدم واحدا او تكرر الحصول لا يدل على المغايرة بحسب الذات
والتغاير الاعتباري بسبب وقوعه في زمانين لا يدفع الالزام من كونه معروض القبلية
اولا وبالذات هكذا نقله المنتصب للاعتراض ولم يعترض عليه والاولى ان يقال ان العدم
العدم السابق ليس لكونه عدما لذلك الشيء لاشتراكه مع العدم اللاحق في ذلك ولا لشيء اخر
سوى وقوعه في الزمان السابق ولذلك لا ينقطع السؤال الا باخذ الزمان فان ما ذكره
من انه اذا كان الوجود واحدا لكون العدم واحدا وانما يكون كذلك لو انحصر ما به
تمايز الاعدام في نفس الوجود وهو ممنوع لجواز تعددها وتمايزها بامر اخر مع اشتراكها في رفع
وجود شيء واحد كاختلاف الوجودين بالاعتبار وفيما نحن فيه ذات العدم السابق رفع الوجود
بصفة السبق واللاحق رفع الوجود بصفة التاخر بل نقول ان اراد بقوله كلما كان الوجود
واحدا كان العدم واحدا انه اذا كان الوجود وجود شيء بعينه فعدمه واحد فكما كان

لجواز ان يكون الاختلاف بين العدمين بسبب كون احدهما رفعا لوجود ذلك الشي في زمان
او بصفة والاخر رفعا لوجود ذلك الشي بعينه في زمان اخر او بصفة اخرى وان اريد
بذلك انه كلما كان الوجود واحدا بمعنى انه لا تعدد فيه اصلا فالعدم واحد فعلى تقدير التسليم
لا يجديك لان الوجودين المضافين اليهما فيما نحن فيه مختلفان باعتبار التقدم والتاخر
لان العدم لو اقتضى لذاته العلية بطل قد اورد عليه ان هذا انما يدل على ان اعدام
بعض الحوادث يقبل الفناء لا يكون معروضا بالذات للعلية ولا يدل على ان اعدام جميع الحوادث
كذلك اذ من جملتها ما لا يقبل الفناء كالنفوس الناطقة فلا يكون لها اعدام متاخرة واجيب
بان البديهة لا تفرق بين عدم وعدم في كونها معروضا للقبلية وعدمها وعدمها فاذا ثبت
في بعضه عدم كونها معروضا للقبلية بالذات ينبغي في الكل بقي ذلك المعروضية بحكم تلك البديهة
الاولى ان يقال ان سلسلة السؤال لا ينقطع عند غير الزمان علم ان غيره ليس معروضا
للقبلية بالذات بل الجواب ان ماهية الزمان هي كما في الحواشي بل التحقيق الجواب ان الزمان
بمعنى الامتداد امر مرتسم في الخيال من الآن السيال الذي هو الموجود في الخارج بسبب عدم
استقراره وارتسامه على سبيل التدريج فاجزاؤه المفروضة متعاقبة في ذلك الارتسام الذي
هو كوجودها كما ان اجزاء الخط المرتسم من القطرة النازلة متعاقبة في الارتسام ولا حاجة
الى ما ذكره في معنى عدم الاجتماع على انه مما يتطرق له المناقشة بان الزمان الممتد غير موجود
عندهم في الخارج فانه مقدار الحركة بمعنى القطع وهو امر مرتسم في الخيال فوجود اجزائه
ايضا كذلك لان اجزاء الزمان زمان فمن ادعى ان العقل يحكم بانها لو وجدت في الخارج لكانت
متعاقبة فلا بد له من دليل اذ يمكن المنازعة فيه بما يدرك بعضها لو وجدت في الخارج لكانت
مجتمعة بل عند من يثبت وجود الاعراض الغير القارة وجودها يستلزم لاجتماع اجزائها لا محالة
واعترض عليه بانا لو كنا ندرك انا موجود او ندرك ايضا اختلافه لاستلزام ان يقال
يرتسم اختلافها الى مرتسم في الحس المشترك خط لكن ادركنا الآن الموجود في الخارج
وادركنا لا اختلافه والسد طاهر لا شبهة لا يلزم من كون ارتسامه في الخيال
سبب الآن السيال وعدم استقراره بسبب الحركة الى حدود المسافة ان يكون الآن السيال
واختلافه كما انا لا نتوجه القطرة النازلة وندرك الخط المرتسم منه فان المدعى ان
هذا الارتسام في الواقع بسبب ذلك الراسم واما عرفنا ذلك بالبرهان لانا نشاهد ذلك الراسم

وشاهد الاختلاف الذي هو سبب ارتسامه ثم ليت شعري كيف يتصور المعترض المطلب
مع العادة بهذه الاوهام عليه لان ما ذكره انما يلزم به قلت في الحواشي فيه نظر لانه
كما ان اتصاف الموجودات الخارجية بالاوصاف لا بد له من علة كذلك اتصاف الامور الاعتبارية
باوصافها الواقعية فحكم العقل بتقدم بعض تلك الاجزاء على بعض على تقدير وجودها كما ذكره
ان كان فرضا كاذبا فلا تقدم فيها وان كان مطابقا للواقع فلا بد لاتصافه من علة سواء
كانت موجودة اولا فان كانت العلة ذواتها وهي متفقة الماهية لزم تقدم ثلثها او تختلفه لزم المحذور
الاخر فالاولى ان يقال هوياتها تقتضي ذلك او ماهية التوسط الذي ربما يقتضي تقدم
بعض ما في الارتسام كما ان القطرة النازلة تقتضي تقدم رسم بعض الاجزاء المعروضة
في الخط المرتسم منها على بعض وفوق هذا كلام اخر وهو انه كما ان الكم المتصل مقدار الجسم كذلك
الزمان مقدار الحركة التي هي القطعية والتجدد ولا حقيقة له سوى امتداد التجدد والامتداد لذاته
يقتضي ان يصح فرض الاجزاء فيه فتلك الاجزاء هي المتقدم والمتاخر لان كل الامتداد
اذا كان استمرار التقضي والتجدد بعض ذلك التقضي ولا معنى للمتقدم والمتاخر الا اجزاء من ذلك
الامتداد وجزان معروضان فيه والكلام في انه لم اختص هذا الجزء والحد بالعدم كالكلام في انه
لم اختص هذا الجزء من المقدار بهذا الحد وهذا الحد بهذا الوضع ولا شك في ان ماهية الجزء والحد
لا يحصل بدون ذلك فحاصل السؤال انه لم كان هذا هذا وهذا التحقيق ما سمعتهم يقولون في الجواب
ان تصور عدم الاستمرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور العدم والتاخر لاجزائه المعروضة
وان ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يفارقها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يتصف بالتقدم
والتاخر بسبب عروضها له على ما في شرح المص للاشارات واخذه من كلام على الوجه الذي
قرره الشارح لانه لم يجرد الجواب على ما هو دابه في هذا الكتاب واعترض عليه اما اولا فلان
ما حكم به من ان الاتصاف للامور الاعتبارية باوصافها لا بد له من علة حتم اذ الامور الاعتبارية
ليست في نفس الامر فلا يكون اتصافها بصفاتها واقعا فيها ايضا وما لا يكون في نفس الامر
لا يحتاج الى العلة وعلى تقدير الاحتياج فلم لم يجز ان يكون علته سواء كانت موجودة ام لا حاز ان يكون
معدومة وح جاز ان لا يكون مختلفة الماهية ولا متفقها فان كل واحد منها فرع الماهية والمعدوم
لا ماهية له فلا يلزم شيء من المحذورين واما ثانيا فلانه بعد الاغماض عن الكلام المتقدم
لا بد من ان يكون المراد ان تعلقه بالعدمية اجزاء للامتداد الغير القار الذي هو الزمان

فذلك عرم لان القوم اتفقوا على انهما من الاعراض العارضة له وان اراد انهما عارضان له مطلقا سواء كان عروضهما باقيا على ما كان اذ لا محالة يكون حينئذ بعض ذلك الاستعداد معروضا للقبلية وبعض آخر معروضا للبعدية فالمآل ان يقول لم صار هذا معروضا للقبلية وذاك للبعدية وليس هذا بمنزلة قولك لم صار هذا هذا وانما يكون كذلك لو كان منافي كلام القائل اشارة الى القبلية او الى معروض القبلية ومن البين انه ليس كذلك لظهور انه اشارة الى جزء صار معروضا للقبلية لا شك ان الامور الاعتبارية قد تكون متحققة في نفس الامر وهي التي تسمى اعتبارية واقعية كفوقية السماء وزوجية الاربعة وكون الوجود من المعقولات الثانية وتلك الامور الاعتبارية لا بد لها من علة ولذلك صرحوا بان ماهية الاربعة علة لاتصافها بالزوجية وان الامكان علة للاحتياج الى غير ذلك وتفصيله ان المعقولات كلها متحققة في نفس الامر من حيث انها مطابقة لتصوراتها بناء على ما عرف غير مرة من انها تقع موضوعات في القضية الموجبة صادقة دائما بل ضرورة لكونها معلومة لله تعالى ومعا... لغيرها واما من حيث انها مطابقة لتصديقات فقد تكون متحققة فيها كالتي هي مضمون القضية الموجبة الصادقة مثل كون الاربعة زوجا والثلثة فردا وقد لا تكون كالتي هي مضمون القضايا الكاذبة مثل كون الاربعة فردا والثلثة زوجا فان ذينك المعنيين وان كانا موجودين في نفس الامر لكنهما ليسا مصداقا للقضية الموجبة فان الاربعة ليس فردا في الخارج متصفا في نفس الامر بالزوجية وان كان كونها فردا موجودا في نفس الامر فان وجود ذلك الكون في نفس الامر ليس مصداقا لتلك القضية ومن البين ان ما هو من قبيل الوجود فلا اتصاف بالوجود عليه فلا بد للامور الاعتبارية مطلقا من علة فان كانت انتزاعية صالحة لمضمون قولك الاربعة زوج اعني اتحاد الاربعة بالزوج واتصافها بالزوجية بحسب الواقع على النحو الذي هو مطابق الحكم ومصداقه فعلته اما الموضوع او امر مع غيره من شرط او وصف وان كانت انتزاعية محضة ككون الاربعة فردا اصلا فلا وجود لها من حيث انها مطابق التصديق ومصداقه فلا علة لوجودها من تلك الحيثية نعم لها وجود في الذهن من حيث انها متعلق التصديق وعلة وجودها من تلك الحيثية هي الذهن لا غير نعم لها وجود في نفس الامر من حيث انها مطابق التصور ويشترك في هذا النحو من الوجود مع القسم الاول فانها على حسب ذلك الوجود لا محالة وهم ان اتصافها امر بحسب الواقع بصفة يستغني عن العلة او ان الامور الاعتبارية لا تتصف بصفة

بحسب الواقع او انها ليست موجودة اصلا في نفس الامر اذ لو كان كذلك لم يصدق شيء من الاحكام التي هي موضوعاتها مثل قولهم الامكان علة للحاجة وغير ذلك مما لا يحصى من المباحث التي هي معركة الآراء لا يقال ان اعتبار الاتحاد تلك الموضوعات المحمولات لا في الاتصاف بمبادئ المحمولات ونحن انما نعني الاتصاف دون الاتحاد لانا نقول الغرض انه لا فرق بين الامور الموجودة في الخارج والامور الاعتبارية في ان كون بعضها مقدما وبعضها متأخرا الاحتياج الى علة سواء سميت ذلك اتحادا مع المحمول او اتصافا بمبدئه فسمه ما شئت فان الاتحاد الذي من الامور الاعتبارية الواقعية كالاتصاف فلا بد له من علة سواء كان في الامور الخارجية او الاعتبارية وتلك العلة لا بد ان تكون موجودة في نفس الامر سواء كانت موجودة في الخارج او لا فلا تكون معدومة في نفس الامر فلا يجوز ان لا تكون محللة الماهية ولا تعقلها فان الموجود في نفس الامر لا ماهية له لا محالة وان لم يكن موجودة في الخارج ثم لا يخفى عليك ان ما نقلناه عن شرح الاشارات صريح في ان القبلية والبعدية لا توجدان على حقيقة الزمان فلا يصح قوله ان القوم اتفقوا على انهما من الاعراض العارضة له ثم على تقدير كونهما عارضين له فانما يقتضي طلب سبب العروض لو لم يكن العارض لازما بينا كزوجية الاربعة اذ على هذا التقدير لا يبقى السؤال وما يجري مجرى هذا القبيل كما لا يخفى وهذا الوجه في غاية السقوط قلت عليه لو لم يكن الامكان موجودا في الخارج لكن كان من الامور التي يقتضي الاتصاف بها ثبوت الموصوف في الخارج كوجوب الوجود وغيره لتم الاستدلال واعترض عليه بان من البين ان كثيرا من الممكنات معدوم في الخارج فلو لم يكن الامكان من هذا القبيل ولم يجوزه عاقل انه منه ولذلك لم يعتبر الشيخ بخلاف اثبات الامكان في الخارج فانه يحتاج الى بيان ومن الجائز ان لا يكون المستدل واقفا على دليل اثباته ويكون ذاهبا الى وجوده فحكم انه بان صحة الدليل على ذلك صدق الشرطية لا يقتضي صدق المقدم فلا وجه لهذا الاعتراض على ان بعض المحققين ذهب الى ان ما لا يقتضي سلسلة الوجود اليه اذا ... ممتنع وليس ممكنا بالذات وان كان ممكنا بحسب التجويز العقلي فقوله لم يجوزه عاقل عرم وبالجملة فقوله من الجائز ان لا يكون المستدل واقفا على ان الامكان ليس من هذا القبيل ويكون ذاهبا الى خلافه وهاهنا ان المراد بالامكان الاستعدادي ... قلت في الحواشي ذهب المتأخرون الى ان الامكان الاستعدادي قسم رابع من الكيفيات الموجودة في الخارج مغاير بالذات للامكان الذاتي اخذا بظاهر عبارات القدماء ثم هو اذا البرهان علة ... يعلم

ان اثبات هذا دونه خرط القتاد فان وجود كيفية في النطفة مثلا مغايرة للكيفية المزاجية
والحالة للكيفيات الملموسة التي فيها مقربة لها الى قبول الصور التي تتوارد عليها مما لا دليل عليه
بل الظاهر ان الاستعداد امر اعتباري وهو مغاير للامكان الذاتي بوجه كما سبق عدم
اياه كيف لا يستلزم وجوده في الخارج فان العقلاء لا يفرقون بين الوجود في نفس الامر
والخارج وربما يؤخذ في الدليل الامكان الاستعدادي من غير اعتبار وجوده في الخارج
بان يقال متى حدث شيء بعد ما لم يكن فلا بد من سبب مخصص وليس من جانب الفاعل فهو اذن
من جانب المعلول والتغير في المعدوم الصرف محال فلا بد من امر اخر يكون قابلا للتغير لكن
ان يقول التغير من جانب الفاعل لا بان يتغير ذاته وصفاته الحقيقية بل بان يصير فاعلا بسبب
انضمام امر حادث اليه كوضع معين يكون هو معه علة للحادث من غير ان يستدعي مادة مستعدة له
واعترض عليه بان هذا القائل قد صرح سابقا وسيصرح ايضا بان الفرق بين العرض والعرضي
بالاعتبار وبان العرض مثل الابيض لا البياض وسيقول هذا وان كان مخالفا لما قاله المتأخرون
حتى الشيخ في الشفاء فهو الحق ويلوح اليه كلام المعلم الثاني في المدخل الاوسط وهو الموافق للتعليم
الاول بحسب ترجمة محمد بن اسحق لمقصده فيما يكون الكيفية الاستعدادية هي المستعد لا الاستعداد
ولا جاري في كيفيتها في النطفة فانها مستعدة في الخارج لصيرورتها انسانا ولا في انها مقربة لها
الى قبول الصور التي تتوارد عليها ولا في انها مخالفة للكيفية المزاجية ولسائر الكيفيات الملموسة
وكانه نسي ما حققه سابقا ولاحقا وجزم بانه لا دليل على وجود كيفية في النطفة مغايرة للكيفيات
الملموسة مقربة لها الى قبول الصور المتواردة عليها ثم لا يخفى عليك ان من يدعي وجود الاستعداد
في الخارج يجعله في هذا المطلب ذريعة الى وجود ما قام به وهو المستعد ويحكم بانه مادة الحادث
فلو ثبت وجود المستعد فيه يحصل ما هو الغرض من وجود الاستعداد في هذا المطلب مع الاستغناء
عن بيان وجوده هذا الاعتراض كنظائره ساقط من وجوه الاول ان ما ذكرته ايراد
على العموم وهم لا يقولون بما حققته فغايته انه يتم الدليل على ما حققه لكن لا يندفع بذلك ما اورد
عليهم فهو الزامي بهم الثاني ان ما حققه هو ان العرض هو الاسود مثلا اذا اخذ بشرط لا وهو
بهذا الاعتبار لا يحمل على الجسم بل هو موجود مغاير للجسم متأخر عنه بحسب الوجود وهو العرض
والعرضي هو الاسود ماخوذا لا بشرط كما ان الجسم بشرط لا هي مادة ولا بشرط شيء جنس والى
فان اراد بقوله ان الكيفية الاستعدادية هو المستعد وهو موجود ان حقيقة المستعد موجود بوجود

مغاير

مغاير لوجود المادة كما حرره في الاسود فلا دليل عليه بل يقول ليس في الخارج الا النطفة
التي هي مستعدة بالعرض اعني انها متصفة بالاستعداد وذلك لان الاستعداد امر اعتباري
وليس هناك موجود اخر يسمى مستعدا او استعدادا حتى يكون مغايرا لها من الكيفية ومثل هذا
الا كما يقال الاعمى موجود في الخارج فيكون عرضا والممكن موجود في الخارج فيكون عرضا
وظهر ان القائل ما نسي ما حققه سابقا ولا حقا بل المعترض لم يفهم ما حققه ذلك القائل
ولا حقا ثم لا يخفى عليك ان ما ذكرته ايراد على الدليل المبني على وجود الكيفيات الاستعدادية
ولا يقدح فيه ثبوت المادة بدليل اخر كما ذكرته من التمسك بالمعترض على انه لا يتم
على المنع الذي ذكرته من جواز وقوع التغير من جانب الفاعل بسبب مقارنة الشرائط
والالات وغيرها بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق
قيل نحن نقول اذا ثبت انه لا بد في وجود الحادث من حوادث متعاقبة يكون السابق منها
معدا للاحق فلا يخلو اما ان يكون تلك الحوادث المتعاقبة المتقدمة على وجود الحادث مادية
كلها او بعضها او يكون جميعها مجردة عن المادة والاول مستلزم لما هو المدعى وهو المادة
وهو المطلوب منها والثاني اما ان يكون لتلك المجردات احوال متغيرة او لا والاول مستلزم للمطلوب
لان المراد بالمادة ههنا اعم من الهيولى ومن المحل كالنفس المجردة للعلم ومن المتعلق كالبدن
للنفس فالمجرد الذي يكون محلا للاحوال مادة لها بهذا المعنى الاعم وسابق على وجود الحادث
والثاني ينافي التعاقب اذ المجردات التي لا تغير لاحوالها اذا اقتضى بعضها بعضا اخر لا يكون
للتغير مدخل فيها بل يكفي في كل لاحق ما سبق عليه من تلك المجردات لزم اجتماعها معا
ولا يصلح ان يكون علة للحادث للزوم التعاقب في علة الحادث لا يخفى ان المط منها
ان كل حادث مسبوق بمادة قابلة له وحينئذ فللقائل ان يختار الشق الاول ولا يلزم المط
لان تلك الحوادث السابقة المتعاقبة لا يلزم ان يكون متعلقة بمادة الحادث المسبوق بل يجوز ان يكون
متعاقبة في نفس فلكية وليس مادة الحادث عنصري بوجه من الوجوه او يختار الثاني
ويمنع قوله والثاني ينافي التعاقب قوله اذ المجردات التي لا تغير لاحوالها الخ لجواز ان يكون
تغير احوالها بتغير النسب والاضافات او يكون تغير احوالها بتغير صفاتها الزائدة القائمة بها
ولو سلم ثبت ان كل حادث مسبوق بمادة ولا مجال لتوهم كون تلك المجردات مادة الخ
بل يجوز ان يكون زوال كل مجرد سببا لحدوث مجرد اخر من غير ان يكون هناك مادة

اذ الفاعل بالاختيار لا قلت في الحواشي هذا اشتهر بين المتكلمين ان ترجيح الفاعل المختار
لاحد الطرفين بمجرد تعلق الارادة من دون مرجح اخر جائز وانما الممتنع هو الترجيح بدون مرجح
وفيه نظر لان تعلق الارادة باحد الطرفين دون الاخر ان كان لا لمرجح لزم ترجيح
احد المتساويين من دون مرجح وان كان لتعلق الارادة بذلك التعلق لزم التسلسل في تعلقات
الارادات ثم مجموع تلك التعلقات امور ممكنة حادثة على تساويها من دون مرجح فتامل فانهم علم
انهم لا حاجة لهم الى ذلك اذ غرضهم وهو نفي الحوادث المتسلسلة يحصل بان يقال الذات موجب
لتعلق الارادة بوجود الحادث في وقت معين فالارادة والتعلق كلاهما قديم والمراد
حادث واعترض عليه اما اولا فان الذات لو كان موجبا لتعلق الارادة بوجود الحادث
لكان وجود الحادث عنها واجبا وعدم وجوده ممتنعا لامتناع زوال ما يوجب الذات عنها
لكن لا يجب ولا يمتنع على التقدير المذكور شيء من طرفي وجود الحادث وعدمه عندهم واما ثانيا
فلان حاصل كلامه ان صدور الحادث عن القديم لما كان مستلزما للتسلسل في الحوادث وهو محال
عند المتكلمين ارادوا نفي التسلسل المذكور فذهبوا الى ان الفاعل المختار يرجح وجود الحادث
بمجرد تعلق الارادة من دون مرجح اخر وهو جائز لان الممتنع هو الترجيح بلا مرجح واورد عليهم
ان تعلق الارادة باحد الطرفين ان كان لا لمرجح لزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وان كان
لتعلق الارادة بذلك التعلق لزم التسلسل في تعلق الارادات ثم دفع هذا الايراد بان الذات
موجب لتعلق الارادة القديمة بوجود الحادث في وقت معين ويرد على هذا الاصل ما اورد
عليهم بان يقال اقتضاء الذات لتعلق ارادتها بوجود الحادث دون عدمه ان كان
لا لمرجح لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان كان لتعلق الارادة بذلك الاقتضاء
لزم التسلسل في تعلقات الارادات هـ واعلم ان الارادة لا تكفي في ترجيح احد المقدورين
على الاخر وتعلقها باحدهما دون الاخر لا بد له من علة والا لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر
وهو باطل ضرورة واتفاقا وتلك العلة داخل في التخصيص قطعا   اقتضاء الذات لتعلق
ارادتها بوجود الحادث دون عدمه على ما ذكره مستند الى الذات فالمرجح هو الذات الا ان
نسبة الذات الى تعلق الارادة بوجوده في وقت معين نسبة الموجب الى معلوله فذلك
لا ينافي الاختيار فان الاختيار الاحتمال اذا اعتبر انتسابها الموجبة لها في واحد قطعا معلوله
اقتضاء الذات لتعلق الارادة بوجود الحادث دون عدمه ان كان لمرجح اخر من قبل الله تعالى

اقتضاء الواجب للمعلول الاول ان كان لا لمرجح يلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر
وسلسلة الترديد وجه بعد التصريح بان المقتضي هو الذات واعلم ان في قوله واعلم ان الارادة
لا تكفي الخ غرضه لجواز ان يكون تعلق الارادة مرجحا لاحد الطرفين ويكون الذات موجبا
لتعلقها بذلك الطرف لا بد لنفي ذلك من دليل   واما ممكن مستند الى الواجب
قيل من المحتمل ان يكون من جملة اسبابه وجود الممكن القديم عدم حادث ما علمنا وجد هذا
الحادث بطل علته وبطلانها بعدم الممكن القديم لا محالة لا بد لنفي ذلك من دليل هذا
ما اوردناه في حواشينا وزاد صاحب القيل عليه بعد تغيير العبارة قوله وذلك القديم
لا يكون فاعلا للحادث المانع عنه بل يكون فاعله قديما اخر لئلا يلزم استحالة هذا الحادث
لكونه مستلزما لوجود ذلك القديم من حيث انه معلول له ولعدمه من حيث انه مانع عنه
وفيه بحث اذ لا يلزم ان يكون فاعله قديما اخر لجواز ان يكون فاعل هذا الحادث حادثا اخر
على ان هذه الزيادة مستغنى عنها لظهور امتناع كون الشيء فاعلا للمانع عن وجوده
هذا المنع مشهور وفي بعض الكتب المتداولة مذكور ولم ادع الاختصاص كما زعمه وليس
الانتحال من دابي بل عسى ان يكون ايرادي ذلك سابقا على ذكره له ولست انظر في كتبه
الا لدفع الغافل ثم لا يخفى انه لا بد للحادث من الانتهاء الى القديم في سلسلة العلة ههنا
على انه لا ينتهي الى نفس ذلك القديم وما ذكره من جواز كون فاعله حادثا لا ينافي ما ذكره
من انتهائه في سلسلة العلة الفاعلة الى قديم اخر   ما يجاب عن السؤال بما هو قيل علم
انما هو جواب عن السؤال بما هو لم يمتنع ان يكون واجب الوجود بالذات اذ لا بد للموجود الحوا
المذكور علة تامة على ان العقل اذا اعتبره مع انه لم يعتبر معه غيره وحده عاريا عن الوجود لان
الوجود لا يصلح ان يكون نفس الجواب ولا داخلا فيه لما مر في اوائل الكتاب من زيادة الوجود
على الماهية فيكون خارجا وكل ما كان كذلك لا يكون ماخوذا لذاته واجب الوجود
فاذا وجد كان ذلك بعلة لا محالة وما هو واجب الوجود بالذات فهو ما يوجد لذاته واجب الوجود
كما حققناه فلا يكون للواجب ماهية بهذا المعنى ومن ثمة تسمعهم يقولون كل ذي ماهية معلول
قلت عليه ان تجريد الغواشي ما مر في اوائل الكتاب انما دل على زيادة الوجود المطلق ولا يلزم
منه زيادة الوجود الخاص فلا يلزم ان يكون كل ما هو جواب ما هو محتاجا الى علة في وجوده
الخاص حتى لا يكون واجبا لم لو اعتبر الماهية الكلية على ما هو اصطلاحهم صح ان كل ذي ماهية

معلول وهذا مراده بهم واعترض عليه بانه قد سبق ان الوجود البديهي وان الواجب بالذات
لا يحتاج في هذا المعنى الى علة فما احتاج جواب ما هو في هذا المعنى الى علة لم يكن واجبا بالذات
وليس الدعوى منا ان الوجود لو كان له معنى اخر كان جواب ما هو محتاجا الى علة
انتهى جبيرا بان المعنى البديهي هو الوجود المطلق وهو ليس عين الواجب بل هو عنه هو الوجود
الخاص المجهول الكنه واطلاق الموجود المطلق عليه من قبيل اطلاق العارض على المعروض لا كما توهم
من ان الحكماء اطلقوا الوجود بمعنى اخر على حقيقة الواجب فالايراد باق بحاله
ومن هنا يظهر انه الى الان لم يطلع على ما هو مذهب الحكماء في كون وجود الواجب عينه
اي الحاصل في القوة العاقلة قلت في الحواشي المعقول اعم من الحاصل في الذهن
اذ الاول يشمل الحاضر بذاته عند العقل كما في العلم الحضوري بخلاف الثاني وكان غرضه من التعبير
بهذا التخصيص ليترتب عليه انه لا يكون الا كليا فان المعقول الخاص بذاته قد يكون جزئيا كما في علم
ذاته والظاهر ان المصنف لم يقصد بهذا التخصيص بل اراد ان الماهية لا تعتبر معها الوجود بخلاف الحقيقة
واعترض عليه بان هذا ليس تعريفا للماهية حتى يخصص الماهية بخصيصة بل حكم من احكامها
وتعريفها قول المصنف ما به يجاب عن السؤال بما هو فان صلح الجزئي الحقيقي لان يقع جوابا عن السؤال
بما هو لم يصدق ان الماهية لا تكون الا كليا وان لم يصلح لخرج الجزئي المذكور لذلك صدق
من البين ان قوله ويطلق على الامر المعقول بيان لمعنى لفظ الماهية وقول الشارح اي الحاصل
في العقل تفصيل وتفسير لهذا المعنى وانه ليس حكما للماهية كما توهم بل حكم للفظ الماهية والغرض
من مثل ذلك بيان معنى اللفظ كما لا يخفى فلا يكون كليا نقل عن بعض الفضلاء ان هذا
مبني على انه لا ترتسم الجزئيات في النفس اصلا بناء على ان ارتسام المادي فيها مستلزم لانقسامها
وان الجزئيات المجردة لا طريق لنا الى ادراك خصوصياتها بطريق الانطباع بل نعلمها علما
انطباعيا بالمفهومات الكلية ويرد عليه انا نعلم بالبديهة انا قد ندرك اشياء ليست جسمانية
كالجزئيات الامور التي الجزئيات بها لا تدرك الا بالعقل وصورها لا ترتسم الا في القوة العاقلة
وما قيل من ان الصور العقلية كلها ليس معناه الا ان الصور المنتزعة من الجزئيات تحتاج الى صلة
في العقل كلية لا امتناع حصول صورة جزئية في العاقلة اذ لا يلزم منه انقسامها لحلول حصول
صور الجزئيات المجردة لما ذكرناه اعترض عليه بان الامر العام قد تخصص عندنا بالاضافة الى الجزئيات
الحقيقة الموجودة في هذا الان مثلا والاضافة الى الجزئيات لا توجب الجزئية وبالجملة لا نعلم ان شيئا
من المجردات معلوم لنا بوجه جزئي وعدم ادراكنا للمجرد الجزئي الحقيقي على وجه يكون بصورة
مانعا عن فرض الشركة وجداني لا خفاء فيه بالنظر الى ادعائها عن مسموعه بل بعض ما ادعى
البداهة فيه اولى بان يكون ضروريا منشاء وهم الفاضل المعمول مثل كلام صدر عن الاستاد
قدس سره في حاشية المطالع وقد نبهنا في حواشينا على تلك الحاشية على وهمه وقد وافق
المعترض الحق في منع ادراك المجردات على الوجه الجزئي الا بالانطباع فان ادراكها على هذا الوجه
انما يكون بالعلم الحضوري كعلمنا بنفوسنا وصفاتها وسيما ان يكون المجرد دون غشاء جلباب البدن
ورد كون المجردات ذاتا وفعلا على الوجه الجزئي بالعلم الحضوري في هذه النشاءة كما ورد في الاحاديث
انه اتى جبرئيل الى النبي صلى الله عليه وسلم مرة في صورة الحاصة كانه طوى الى الحصن او في النشاة
الاخرة كما وعده الشارع من مشاهدة المقربين من المؤمنين لله تعالى وملائكته في دار القرار
حقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات قيل فان قلت مغايرة الشيء
لعوارضه ظ فما الفائدة في افادتها والا لتسد لال والتنبيه عليها قلت انما تكون المغايرة
ظاهرة اذا اريد بالعوارض مبادي المحمولات مثل الوجود والوحدة والامكان ونظائرها واما اذا اريد
بها المحمولات العارضة كالوجود والواحد والممكن فاتحادها مع الشيء المذكور ظ لانها
محمولة عليه بالمواطاة ومتحدة معه في نفس الامر فمغايرتها له بوجه اخر يحتاج الى بيان
او تنبيه والمراد بالعوارض ههنا المحمولات كما يشعر به قوله والا لما صدق على ما نافيها اي على
تلك العوارض انتهى بيان لان الاحكام تختلف بداهة ونظرية باختلاف العنوان
ولا شك ان مغايرة الشيء لعوارضه بين غير محتاج الى بيان او تنبيه سواء كان العروض
بالمعنى الاول او الثاني اعني الخارج المحمول كما اختاره بل هو بالمعنى الثاني بمنزلة قولك حقيقة
كل شيء مغايرة لما هو خارج عنها وليس بعروض معنى بالنسبة يصح حمله عليه في هذا المقام
بل الحق ان يقال انهم انما ذكروا ذلك توطئة لبيان صدق السالبة مع تقدم السلب على الحيثية
فان الامور الظاهرة قد يذكر ليتوسل بها الى ما فيه نوع خفاء ثم اني اوردت على ما هو المذكور
اعني قولهم والا لما صدق على ما نافيها ان هذا البيان لا يجري في لوازم الماهية فان الاربعة
مثلا لا يصدق على ما ليس بزوج والاولى الاقتصار في البيان على ان الحقيقة من حيث ذاتها
ليست الا نفسها فقط وما عداها مغاير لها بحسب العقل وقال ذلك المنتصب للاعتراض جوابا
عن ذلك بعض الفضلاء بان الدليل المذكور استدلال على بعض المدعى ومثل ذلك شايع

وبان المدعي بديهي وما ذكر في صورة الاستدلال منبه وربما منع على المدعي بالدليل الدال
على ثبوت بعضه   كلا الجوابين ليس بشيء اما الاول فظاهر اذ الدليل يجب ان ينطبق
على المدعي فاذا لم يكن كذلك لم يتم التقريب وكان بمنزلة ان يقال كل موجود فله حيز طبيعي
ويستدل عليه بان كل جسم كذلك واما الثاني فلان ذلك انما يلائم اذا كان المذكور
منبها على ان حكم المتروك كذلك بان يكون المتروك اولى بالحكم من المذكور او مساويا له
واما اذا لم يكن كذلك بل لم يجر المذكور فيه اصلا كما فيما نحن فيه فلا مساغ له عند الفطرة السليمة
ثم الى هذا راجع الاحتياط في العبارة حيث قلت ان هذا البيان لا يجري في لوازم الماهية
وذلك القدر مما لا يحتاج الى بيان ولا يتجه عليه ايراد ثم نقل المعترض عن الفاضل المذكور
انه رد على ذلك ان دخول شيء من تلك العوارض وبعضها لا ينافي اتصاف الماهية بما يقابلها
اذ غايته ان يتصف الشيء بما يقابله او بما يقابل جزءه ولا استحالة فيه فان الوجود يقابله
العدم مع انه متصف به واعترض عليه بان هذا الرد انما يتوجه على من اراد بالعوارض مبادي
المحمولات واما اذا اريد بها المحمولات كما حققناه فلا ورود له كما لا يخفى   جواب
الشبهة المنقولة ان المراد بالصدق هو الصدق بطريق الحمل المتعارف ولا شك ان الجزئية
والنفسية ... فان صدق الشيء على ما يصدق عليه مقابله والا لاجتمع المتقابلان واما ما ذكره
المعترض فلا يحسم مادة الشبهة لان المحمولات قد تصدق على مقابلها بطريق الحمل الغير المتعارف
فان المعدوم يصدق على مفهوم الموجود والكلي صادق على مفهوم الجزئي الى غير ذلك من المطالب
ولو كانت الوحدة بعض حقيقة الانسان او داخلا فيها كما ذهب في الحواشي القائل
ان يقول ان الانسان الكثير يصدق له وحدة فالدليل لا يدل على زيادة مطلق الوحدة
بل على زيادة الوحدة المقابلة لتلك الكثرة ويندفع بان يقال الكثير من حيث انه كثير ان
ليس من حيث انه كثير واحد المعنى ان حيثية الكثرة منافية لحيثية الوحدة وغير مساوية لحيثية كانت
فلا يكون الوحدة عين الانسانية ولا جزءها واعترض عليه اما اولا فان السؤال لا يكاد متوجه
لان الدليل المذكور انما يدل على زيادة مقابل يعرض الماهية وعدم دلالته على زيادة
ما ليس مقابلا له ليس بمحذور ولما سلم ان مطلق الوحدة ليس مقابلا للكثرة فلا محذور في عدم
دلالة هذا الدليل على زيادته حتى يتوجه السؤال واما ثانيا فلانه قد اورد ان هذا الدليل لا يدل
على زيادة مطلق الوحدة ثم قال يندفع بالقول المذكور لكن القول المذكور دليل آخر ...

غير الدليل المذكور فكيف يندفع به جهل هذا الدليل   اما الاول فظاهر انه غير متجه
لانه اذا فرض الوحدة المطلقة عين الماهية او جزءها لا يجري فيه هذا البيان لان كل
ما له وحدة ما يصدق عليه الماهية مع قيد الوحدة فلا يتم الدليل المذكور في الكلية
التي ادعوها واما ثانيا فمن البين ان عبارة الحاشية لا تدل على انه يندفع بذلك جهل
هذا البيان بل ظاهرها ان هذا السؤال يندفع بهذا القول عما هو المطلوب في هذا المقام اعني زيادة
جميع العوارض   ويكون الماهية مع كل عارض الخ قيل اعلم ان الماهية كالانسان
من حيث انه انسان من غير ان يكون معه امر زائد عليه لا يكون الا انسانا بالتمام او حر
اليه يصير اسود وابيض او واحدا او كثيرا الى غير ذلك ويلزم من ذلك انه اذا سئل عنه
بطريق النقيض ان يصدق في الجواب سلب كل منهما قبل الحيثية لا بعدها بيان ذلك ان الحيثية
التي كلامنا فيها يدل على ان وجودها ما هو في نفسه بلا ضميمة اخرى فمعنى الانسان من حيث هو
انسان في نفسه غير ما هو معه ما هو خارج عنه والانسان وحده بلا امر خارج لا يصدق
عليه اثبات الخارج ولا سلبه في هذه المرتبة عنها فلا يصدق الانسان من حيث هو موجود
لانه ما لم يتحد مفهوم الموجود معه في نفس الامر وذلك امر زائد عليه لا يصير موجودا ولا
من حيث هو معدوم لانه ما لم يتحد مفهوم المعدوم معه في نفس الامر وهو ايضا امر زائد على ذاته
لا يصير معدوما فاذا هو من حيث هو لا يكون موجودا ولا معدوما فلا يصدق السلب بعد الحيثية
فلما لم يصدق انه من حيث هو موجود صدق نقيضه اعني ليس من حيث هو موجودا فصدق
السلب قبل الحيثية قال الشيخ في المقالة الخامسة من الهيات الشفاء فان سأل سائل وقال انهم
يحسبون ويقولون انها ليست كذا او كذا او كونها ليست كذا وكذا غير كونها انسانية بما هي
من حيث هي انسانية كذا او كذا او قد علم الفرق بينهما في المنطق وقال قبل ذلك بل الواحدة
صفة تقرن الى الفرسية وهي مع تلك الصفة واحدة كذا الفرسية مع تلك الصفة صفات
اخرى كثيرة وداخلة عليها فالفرسية بشرط ان يطابق حدها اشياء كثيرة يكون عامة ولانها
ماخوذة مع خواص واعراض مشار اليها يكون خاصة فالفرسية في نفسها فرسية فقط فان سئل
عن الفرسية بطريق النقيض مثل الفرسية آ ام ليس آ لم يكن الجواب الا السلب اي شيء كان كلا
وبالشيئية لما قررناه ظ فان قيل اذا لم يكن الماهية من حيث هي موجودة ولا معدومة يلزم
ارتفاع النقيضين وهو يستلزم الخلو عن الوجود والعدم في نفس الامر ارتفاع النقيضين لا الخلو

عنهما

مرتبه م

بحسب اقتضاء فرضه وذلك لان للعقل ان يعتبر مرتبة يقتضي اجتماعهما ويصفه وصفا كان يقال
ما يكون موجودا او معدوما او ما يجتمع فيه الوجود والعدم وان يعتبر مرتبة يقتضي ارتفاعهما ويصفه
وصفا ويقول ما لا يكون موجودا او معدوما او ما يرتفع عنه الوجود والعدم وما نحن فيه من هذا القبيل
فانه لما اعتبر الماهية مجردة عن جميع الامور الخارجة عنها يقتضي هذه المرتبة ان يكون لا موجودة
ولا معدومة قد اطال الكلام ولم يات بطائل الا اولا فلان ما ذكره من ان الانسان
مثلا ما لم ينضم اليه امر اخر لا يتصور واحدا او كثيرا او موجودا او معدوما مخالف لما تقرر في مواضع
من ان الماهية يتصور موجودة من غير ان ينضم اليها امر اخر بل يخترع العقل المعنى المسمى بالوجود
ويحكم باتحادها معه وكذا الحال في سائر الامور الاعتبارية واما ثانيا فلانه ان اراد انه ينضم الى الماهية
في الواقع امر مغاير لها على نحو انضمام السواد الى الجسم ويصير به موجودا او معدوما او واحدا
او كثيرا مثلا ثم وكيف يتصور انضمام الوجود او العدم الى الماهية بحسب الواقع على هذا النحو من انه
لا تحقق له في نفس الامر اصلا وان اراد انه ما لم يعتبر معه الوجود او العدم او نظائرهما لا يصير موجودا
او معدوما في الواقع ففساده اظهر وان اريد انه ما لم يعتبر معه ذلك الا وصاف لم يمكن الحكم عليها
بذلك فلا يتفرع عليه ما فرعه عليه من صدق سلب كل منها بعد تلك الحيثية فان الذات بلا اعتبار لم يمكن
الحكم بها على الماهية مع انه لا يصدق سلبها عنها وان اراد معنى اخر فلعله كذلك وهذه الكلمات وسعة
ساقه فانه اسم مما اشتغل به من الاطناب الذي لا يجدي الا الحيران في الكلام واما ثالثا فلان
حاصل ما ذكره في جواب السؤال ان الخلو عن الوجود والعدم انما هو بحسب الفرض العقلي ولا محذور فيه
كما ان العقل يفرض اجتماع النقيضين ومن البين ان الفرض العقلي اذا لم يطابق الواقع لا يبنى عليه
الاحكام الصادقة الا ترى ان للعقل ان يفرض ان الانسان الذي هو لا انسان ولا يدل ذلك
على كون الانسان مسلوبا عن نفسه من حيث هو هو وفيه المقام ما اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث قال
وقد عرفت الفرق بين معنى المطلق يعني ان الصادق من هذه الحيثية هو ان ليس له الوجود الى المحمولها
سلب وليس معنى ارتفاع النقيض لهما بلا ارتفاع الموجبة المحصلة والمعدولة بحسب هذا النظر
بمعنى ان العقل اذا جرد النظر الى الماهية وحدها ولم يجدها في هذا الاعتبار متحدا بما هو غير ذاتي لها
وذلك يقتضي صدق سلب ما سواه بحسب هذا الاعتبار بمعنى ان العقل اذا حكى عن حالها في هذا النظر
اخبر عنها بسلب ما عداها ويكون صادقا ولو اخبر عنها بحسب هذا النظر بما كان سوى الذاتي كان
كاذبا لان هذه القضية قد تكون ... فلا يذهب عليك ان ذلك

جود

ان لا يستعمل الصيغة المذكورة في السلب غاية الامر ان ينصب قرينة على ما هو المراد منها فالوجه
ما ذكرناه ان حسبانه لا معنى لكلام القوم في هذا المقام الا ان حق العبارة الصحيحة عن هذا
المقصود هو تقديم السلب لان تقديم الحيثية مبادر منه العدول ولم يدع القوم ان تقديم الحيثية
مع القرينة غير جائز فانه اذا انتصب القرينة على المعنى المقصود كان المعنى على اعتبار تقديم السلب
فيرجع اليه ولو فرض انه لا مبادرة للعدول فاحتماله للعدول يكفي في ان يكون حق العبارة
تقديم السلب حتى يكون معناه سلب العوارض بحسب نفس الامر مطلقا بل بحسب هذه الحيثية فان
الارتفاع بحسب حيثية معينة لا يستلزم الارتفاع في نفس الامر مطلقا فان نفس الامر اوسع
من هذه الحيثية فالارتفاع فيها لا يستلزم الارتفاع في مطلق نفس الامر كما ان ارتفاع النقيضين
بحسب الخارج لا يستلزم ارتفاعهما بحسب نفس الامر وكما ان انتفاء زيد في دار من دور البلد
لا يستلزم انتفاءه في البلد وذلك ظاهر على فطرة سليمة فلا يستحق الجواب فصل اي لا يستحق
الجواب بالحد يعني الترديد فيكون اللام اشارة الى الجواب باختيار احد شقي الترديد المذكور
في الشرح وليس المراد انه لا يستحق الجواب كما توهم وقيل لان مثل هذا السؤال طلب تعيينه بعد وضع
ثبوت احد الامرين والوضع المبني عليه السؤال فاسد فكذا السؤال فلا يستحق الجواب الذي هو معينا
فاذا اجيب بسلب شقي الترديد لا يكون بالحقيقة جوابا عن السؤال لانه ليس هو المطابق بل يكون
منعا على فساد الوضع المبني عليه ذلك السؤال وفيه بحث وهو انا لا نسلم ان هذا السؤال طلب التعيين
بعد وضع ثبوت احد الامرين وانما يكون كذلك لو كان السؤال بام والهمزة كما قرره النحاة
سلمنا ذلك لكن لا نسلم فساد هذا الوضع لجواز ان يكون السائل معتقدا لثبوت احد الامرين ويكون طالبا
للتعيين كما في قولهم ارجل في الدار ام امراة ومن البين ان ذلك لا يوجب عدم استحقاق الجواب
والا لما كان السؤال بام والهمزة مستحقا للجواب ولم يقل بذلك احد ما ذكره من التوجيه
لا يخفى بعده وما نقله واعترض عليه هو ما ذكره ومبنى الايراد عليه هو المعاد اذ لا يريد احد
ان المقصود من هذه العبارة هو طلب تعيين احد الامرين ولا يساق الفهم منها الى غير ذلك بل العظام
واو قد يطلق احدهما مكان الاخرى كما لا يخفى على المتدرب وما ذكره بعد التنزل من منع فساد الوضع
لا يخفى فساده والسند المذكور عجيب جدا لان اعتقاد السائل امرا فاسدا لا يوجب انتفاء فساده
وقوله والا لم يكن السائل بام والهمزة مستحقا للجواب ولم يقل بذلك احد اعجب منه لان حاصل ما
ان الجواب المطلوب بهذا السؤال هو تعيين احد الامرين وذلك انما يتاتى بعد ثبوت احدهما

ذكرنه

فاذا اسقط ذلك واحتج معه لم يكن هو الجواب المطابق لهذا السؤال وهذا كما يقول احد النقطة التي
هي نهاية الخط قائم بنصف الخط او بثلثه او بربعه الى غير ذلك فيقال له ليس الا كذلك بل هو قائم
بالخط باسره فلا وجه لهذا السؤال وهذا مبنيه على فساد الوضع المبني عليه السؤال لا الجواب
الذي يطلبه هذا السؤال اذ ذلك ظاهر لمن له بصيرة ثم ورد تقسيمه حال الماهية مثلا في الحيوان
يمكن ان يجعل تقسيما للماهية ولا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه وغيره لان الانسان مثلا وان كان
معتبرا من حيث هو لكن للعقل ان ينظر اليه من غير النظر الى هذا الاعتبار ويقسمه الى هذا المعتبر
بهذا الاعتبار والى المعتبر بالوجهين الاخرين فالمقسم هو طبيعة الانسان والقسم هو مفهومه المعتبر
على هذا النحو اعني هذا المفهوم وان كان هو بعينه فرد العقل المفهوم بنظر ذلك ان قسمة الانسان الى الانسان
الكلي والجزئي صحيحة مع ان الانسان الذي هو المقسم كلي في الواقع وكذا قسمته الى الانسان
المعلوم والانسان المجهول صحيحة مع ان المقسم وهو طبيعة الانسان معلوم في الواقع وايضا يلزم تقسيم الشيء
الى نفسه وغيره لو قسم الانسان مع الوصف الى الانسان مع الوصف او قسم طبيعة الانسان
الى نفسها واعترض عليه بان الانسان من حيث هو هو الانسان بلا قيد هو طبيعة الانسان
بعينه سواء نظر العقل الى انه بلا قيد او لم ينظر فان نظر العقل الى مفهوم لا يغيره عما كان عليه
فكيف يختلف عمومه ولو كان طبيعة الانسان اعم من الانسان بلا قيد يصدق بعض الانسان
ليس انسانا بلا قيد بالفعل لان مرجع العموم المطلق الى موجبة كلية دائمة وسالبة جزئية فعلية
كما حقق في موضعه ومن البين انه ليس بصادق وما اورده ليس نظيرا لهذا اذ الانسان
اعم من الانسان الكلي والجزئي ومن الانسان المعلوم والمجهول في نفس الامر وطبيعة الانسان ليس اعم
من الانسان بلا قيد وهو ظاهر   انتهى من له ادنى فطانة يعلم ان طبيعة الانسان
يصلح ان يعتبر من حيث هي هي وان يعتبر من حيث التجرد وان يعتبر من حيث الخلط وتلك الاعتبارات
كلها نحو الطبيعة وهي لا تنفك عن جميعها لكنها في حد ذاتها صالحة لكل منها فيصح جعل الطبيعة
مقسما للطبيعة المعتبرة بتلك الاعتبارات وان كان المقسم معتبرا باحدها لان التقسيم انما يرد
على نفس الطبيعة حال كونها ملحوظا معها هذا الاعتبار وكونها في نفس الامر معتبرا باحد الاعتبارات
لا ينافي صحة التقسيم وتوهم عدم صحته ورد مما يوهم في سائر التقسيمات ان المقسم في نفس الامر
اما هذا القسم فلا يشمل القسم الاخر او القسم الاخر فلا يشمل هذا القسم وليس نظر العقل الى مفهوم
لا يغيره عما هو عليه كلام بعيد عن التحصيل فان مدار الحكمة على الاعتبارات العقلية وكذا ما ذكره

من انه لو كان اعم يصدق بعض الانسان ليس انسانا بلا قيد الى اخر ما ذكره في غاية الوهن اما اولا
فلانه على ما حققه الشيخ وغيره من المحققين قد يكون تحت الافراد الحقيقية كعموم الحيوان بالنسبة الى الانسان
وقد يكون تحت الاعتبارات اللاحقة كعموم طبيعة الحيوان بالنسبة الى الحيوان الذي هو جنس وهو
الحيوان بشرط كونه غير مخلوط بالفصل وقابلا للخلط وبذلك اجاب الشيخ عن المغالطة المشهورة وهو
اعني قولك زيد حيوان والحيوان جنس حيث قال ان الصغرى حق لان الحيوان الذي هو جنس
هو الحيوان بالشرط المذكور وهو اخص من طبيعة الحيوان وليت شعري كيف يدفع الاشكال
بجعل المقسم حال الماهية فان الماهية المقسم اليها لا محالة معتبرة باحد الاعتبارات فالاشكال
قائم على ساقه ثم ما ذكره من اشتراط الدوام في الموجبة الكلية الواقع من جانب الخاص غير مسلم
فان المتنفس بالفعل اعم من الانسان مع انه لا يصدق كل انسان متنفس بالفعل دائما بل المعتبر
صدق الموجبة الكلية من طرف الخاص موجها باي جهة كان كما ان الجزئية الواقعة من طرف العام مطلقا
الا ان اخص من المتنفس بالفعل ليس انسانا دائما وكذا المنخسف اعم من القمر لصدق قولك كل
منخسف قمر وليس بعض المنخسف ليس قمرا بالضرورة الدائمة او دائما لا يخفى عليك ان مراد
الذي هو المقسم في المثال المذكور كلي في الواقع اذ لو لم يكن كليا لم يصح تقسيمه صريحا الى الجزئي
الحقيقي لا يمكن ان يراد التقسيم عليه ثم الامر الذي هو اعم من الكلي والجزئي ان كان كليا يكف تقسيمه اليهما
وكذا ان كان جزئيا وان لم يكن كليا ولا جزئيا يلزم الواسطة فمثل الاشكال الذي يوهم في تقسيم الماهية
الى المعتبرة بالاعتبارات الثلثة يتوهم هنا والجواب كالجواب وكذا الانسان الذي هو المقسم معلوم فيه
في الواقع اذ لو لم يكن معلوما لم يمكن تقسيمه اصلا فاذا قسم الى المعلوم والمجهول كان مثل التقسيم الذي
الكلام وتحقيقه كتحقيقه ومنشأ الوهم للمعترض الذهول عن المقدمات المذكورة لقصور النظر على ما ذكر
في المختصرات المشهورة   لعل ذلك خطأ منه قيل حاشاه عن ذلك اذ الظاهر انه ليس هناك
اصطلاحا فان هذه الاعتبارات الثلثة بمعنى واحد معتبرة في اجزاء الماهية ايضا فالمهية التي
لا بشرط شيء هي المهية الماخوذة وحدها حيث يكون كل ما يقارنها زائدا عليها ولا يصح حملها على المجموع
كما يدل عليه كلام المصنف وما نقله الشارح عن الشيخ اشارة الى المهية الماخوذة بعوارضها
المنسوبة البسيط الى المركب كما فصله في الشفاء ثم قال فالحيوان ماخوذ بعوارضه هو الطبيعي
والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجوده اقدم من وجود الطبيعي تقدم البسيط
على المركب فالمهية بهذا الاعتبار جزء لا باعتبار ان كل ما يقارنها غير زائد عليها الا ترى ان الحيوان

انما يكون جزء الحيوان الناطق حتى يكون الناطق زائدا عليه الا ويحصل من اجتماعهما امر
ثالث واما من حيث انه عين الناطق بحسب وجوده في الخارج فليس بجزء قطعا والمهية بشرط
لا بهذا المعنى لا وجود لها في الاعيان اذ كل ما يوجد فيها يكون بحيث لو قارنه في الذهن غيره
كان ملحوظا اليه المقارنين كالحيوان في الذهن وهو عينه في الخارج والمهية بشرط شيء وهي المهية
المأخوذة بحيث يكون ما يقارنها غير زائد عليها بل يكون نوعا فان الحيوان الذي هو عين الناطق
ان يكن ليس اي مهية كانت بشرط اي شيء كان نوعا بل بعض الماهيات كالماهية الجنسية بشرط
بعض الاشياء وهو الفصل واما احد المهية التي لا تقارنها شيء اصلا وهي التي سماها الشيخ المعنى الاول
فلا يظهر لاعتبارها فائدة ان اراد ان المعنى الاخير غير شائع فبعد تسليمه غير ضائر
وان اراد انه لم يعتبر المعنى الاخير احد فغير مسلم فان كتب القوم مشحونة بذكره بل يعلم من كلام
الشيخ كما نقلنا سابقا ويظهر منه ان له فائدة بعد بيانهم انه كما قررناه ومنها من انه اذا اخذ
الحيوان باعتبار الاتحاد مع الناطق لا يكون جزءا بل هو نفسه ليس باتحاد الهيولى والصورة
في الوجود ومن التركيب الاتحادي الذي اخترعه ثم اني ذكرت في تحرير الحواشي قد صرح الشيخ
بان وجود المهية بشرط لا يتقدم على المهية المأخوذة مع العوارض تقدم البسيط على المركب
كما يقوله فيكون موجودا في الخارج واعترض عليه بانه لا يلزم من كون المهية بشرط لا شيء جزء المهية
المأخوذة مع العوارض ان يكون جزءا لها في الخارج لاحتمال ان يكون من اجزائها التحليلية العقلية
كيف لا وقد اريد بالعوارض المحمولات كما مر وهي في الخارج ليست اجزاءها وقد يقال
ان الشيخ صرح في العبارة المنقولة بتقدم وجودها على وجود المهية المأخوذة بالعوارض والاجزاء
التحليلية ان اريد بها نظير الاجزاء المفروضة في المتصل الواحد فهي متأخرة في الوجود كما صرح
الشيخ وغيره وان اريد بها الاجزاء المحمولة فوجودها عين وجود موضوعها وعلى التقديرين
لا يصح الحكم بتقدمها كما صرح به الشيخ ولا يشتبه كلام الشيخ ينكشف بحله الحال ثم الثابت
اشتغالها بسبب كثرة ان المهية وهو انه حتى ان يقال الحيوان بما هو حيوان لا يحتاج الا الى فصل
خصوص او عموم وذلك لانه لو كان الحيوانية يوجب ان يقال عليها خصوص او عموم لم يكن حيوان
خاص وحيوان عام ولهذا يجب ان يكون فرق بين ان يقول الحيوان بما هو حيوان مجرد بشرط لا شيء
وبين ان يقول الحيوان بما هو حيوان لا بشرط لو كان مجردا يكون الحيوان بما هو حيوان
مجردا بشرط ان لا يكون معه شيء آخر وجود في الاعيان بل الحيوان بشرط لا شيء آخر

وجوده في الذهن فقط واما الحيوان مجردا لا بشرط شيء آخر فله وجود في الاعيان فانه
في نفسه وحقيقته بلا شرط شيء وان كان مع يقارنه وليس يوجب ذلك
ان يكون مقارنا بل الذي هو نفسه وحقيقته خال عن الشرائط اللاحقة موجود في الاعيان
وقد اكتنفه من خارج شرائط واحوال هو في حد ذاته الذي هو بها واحد من تلك الجملة الحيوان
مجرد بلا شرط شيء آخر وقال في الفصل الحادي عشر من كتاب البرهان فيكون حال الجسم الذي
هو الجنس بعكس حال الجسم الذي هو بمعنى المادة فانه جزء من وجود الحيوان ثم الجسم المطلق الذي
المادة فانها وجوده واجتماعه من وجود انواعه وما يوضع تحته فهي اسباب لوجوده وليس هو
سببا لوجودها ولو كان الجسمية التي بمعنى الجنس وجود يحصل قبل وجود النوع لكان سببا لوجود النوع
مثل الجسم الذي بمعنى المادة وان كان قبليه لا بالزمان فلا يكون النوع هو هو انما هو فقد حكم بوجود
المادة كما ترى وظهر من كلامه ان المهية المجردة في الواقع عما عداها اعني ما لا يكون مقارنا لغيره
اصلا لا وجود لها في الخارج وهي غير المهية المجردة التي هي المادة فانها المهية الموجودة على وجه
لا يمكن ان يدخل فيها شيء آخر كما علم من كلام الشيخ ولا يلزم ان يكون هناك اصطلاحان
بل المجرد قد يوجد بمعنى انها في حد ذاتها مجردة عما عداها وذلك يصدق على المهية لا بشرط
فان المهية المأخوذة لا بشرط يصدق عليها انها في حد ذاتها مغايرة لما عداها وقد يوجد
بمعنى التجرد الكلي في الواقع بمعنى ان لا تقارنها شيء اصلا وهو الذي حكم الشيخ بانه لا وجود
لها في الخارج ولا يلزم من ذلك ان يكون هنا اصطلاحان ثم من البين ان المهية بشرط
لا جزء خارجي من المهية المأخوذة بالعوارض فان الثوب الاسود مركب من الثوب والاسود
اعني العارض والمعروض وقد ذكرت في الحواشي انه يمكن توجيه كلام المص بما هو مبني على تمهيد
مقدمة وهي ان تجريد الماهية امر نسبي يختلف بالقياس الى الامور فربما اعتبر تجريدها بالقياس
الى جميع الامور وهي بهذا الاعتبار لا توجد في الخارج لانها اذا اعتبر تحصيلها بحيث لا يحصل
تحصلا اخر حتى الهوية العينية فهو بهذا الاعتبار غير موجود في الخارج اذ كل موجود لا بد له من تعين
خاص وهو تحصل زائد على المهية المعتبرة بهذا الاعتبار واذا اعتبر تحصيلها بالقياس الى شيء معين
او اشياء معينة كالجنس اذا اخذ بشرط ان لا يدخل فيه النوع لكن لا بشرط الى قوله
ولا يوجد في الاذهان راجعا الى المجردة عن جميع ما عداها يظهر لو لا استخدام والاول اظهر
واعترض عليه اما اولا فبانه لو لم يشترط الكلية في المهية لجاز ان يكون جزئية فلا يصح

اما ادعاه من ان كل موجود لا بد له من تعين خاص وهو يحصل زائد على الماهية لاحتمال ان يكون
تعين الماهيات محصلة بنفسها من غير ان يكون لها تحصيل زائد عليها وان اشترط الكلية فيها
فلا نسلم قوله اذا اعتبرت الماهية محصلة بحيث لا يعقل تحصيلا اخر اصلا حتى القوة العقلية صورة
ان الكلي قابل لتحصيل اخر حتى يصير نوعه واما ثانيا فلان قوله فكلما اعتبر مجردا بالنسبة الى شيء
فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشيء لو كان صحيحا لزم ان يكون الصورة اذا اعتبرت مجردة
عن ما وتها كانت مادة لمادتها وكذا الخاصة بالقياس الى الجنس ولم يقل بذلك احد لم السائل
من كلام الشيخ وكلام المص انما يكون لو اراد الشيخ بالجزء الجزء الخارجي كما حسبه ثم القائل
اما اذا اراد الجزء التحليلي العقلي كما هو الظاهر من كلامه فيستقيم كلامهما ولا يحتاج الى السعي من بعض الافاضل
الى ارتكابها في توجيه الكلام كما لا يخفى على اولي الافهام   الجواب عن الاول انا نختار
الشق الثاني من الترديد ونسلم قوله اذا اعتبرت الماهية محصلة لا يعقل تحصيلا اخر لم يكن موجوده
قوله لا نسلم ضرورة ان الكلي قابل لتحصيل اخر قلنا ان اردت انه قابل له بحسب الفرض
فلو سلمنا ذلك لا يقدح في المقصود وهو انتفاؤه في الخارج وانما يكون قادحا لو كان قابلا
بحسب نفس الامر وسوع فان مدار الكلية على امكان فرض الاشتراك لا على الاشتراك
بحسب نفس الامر حتى يكون قبول التحصيل المعتبر بحسب نفس الامر ويقدح في انتفائه ثم نقول لم كون الماهية
كلية بحسب هذا الاعتبار فان كون الماهية كلية لا يستلزم ان يكون كلية بجميع الاعتبارات على ان التحقيق
ان الكلية الجزئية صفة الصورة الذهنية لا صفة المفهوم في نفسه وقد اشعر به المعترض في بعض كلماته
انه لم ذكر منها ما يقتضي خلاف ذلك بظاهره والجواب عن الثاني ان سياق الكلام مخصوص المبحث
بالكلي الذي يصير مادة باعتبار التجرد اذ الكلام في تحقيق المادة فانا ذكرنا في الحواشي بعد ذلك
ان الفصل باعتبار التحصيل صورة وباعتبار الابهام فصل فلا يذهب الوهم الى ما ذكره اصلا لاحتمال
ذلك لا يرد ما اشار اليه صنو العطف وفاته المادة كما يشهد من المبتدين واسع يعلم ان ما ذكره من جهة
الموصوف لا يكاد يصح لان الجزء التحليلي العقلي ان اراد به الجزء المحمول موجوده عين وجود الماهية فلا يتقدم
عليها وان اراد الجزء التحليلي الغير المحمول كالاجزاء العرضية في المتصل الواحد فهو ليس متقدما على الماهية
وقد صرح الشيخ بان تقدم المادة على الماهية كتقدم البسيط على المركب كما ذكره والله الصلح بالتوفيق وانه
ولي التوفيق   ولا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا فل فيه بحث اذ الماهية
بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا وجود لها في الخارج اصلا فان الماهية الموجودة فيه عين العرضيات

المحموله عليها حملا خارجا ومن ثم قيل صحة الحمل في القضايا الخارجية يقتضي تغاير الطرفين ذهنا
واتحادهما خارجا فكيف يكون العرضي زائدا عليه هناك وقد حصل منهما امر ثالث فاقول
لا شك ان الجنس كالحيوان موجود في الخارج وان كان زائدا فالفصل عليه والتركيب بينهما في الذهن
فلم لا يكفي في وجود المعنى الثاني في الخارج على هذا القدر علمت ان الماهية المحفوفة بالعوارض في الخارج
قد تتصور وتجرد عنها في الذهن كما قرره فهو يكفي في وجود المعنى الثاني في الخارج على القدر المذكور
لا يكفي في وجود المعنى الاول فانه على هذا القدر لا شك انها في ذلك فلزم ان يكون المعنى
الاول موجودا انه واوردت عليه في تحرير الحواشي ان ما ذكره هنا من نفي وجود الماهية بشرط لا شيء
مخالف لما نقله عن الشيخ انفا ولما صرح الشيخ وغيره من ان الماهية بشرط لا شيء بهذا المعنى هي المادة
والمادة موجودة فيه فاعترض عليه بانه يعني الماهية بشرط لا شيء في الخارج ولا يلزم من ذلك
نفي الجزئية التي نقلها عن الشيخ لان الجزئية اعم من الجزئية في الخارج ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام
فلا مخالفة منهما وكذا لا مخالفة بين ذلك وبين ما صرح به القوم من ان الماهية بهذا المعنى مادة فانهم
صرحوا ايضا بان المادة والجنس متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وبان الجنس ليس من الاجزاء
الخارجية فلا معنى لكون المادة ايضا كذلك وسيجيء تحقيق ذلك   قد سبق ان كلام الشيخ
يقتضي الجزئية الخارجية وما ذكره من ان المادة ايضا كالجنس غير موجود في الخارج من سخيف
القول كما لا يخفى على من له ادنى دربة ولست ادري اذا لم يكن المادة موجودة في الخارج فما لهم
يطولون في تقرير البرهان على وجودها وايراد الشكوك عليه ودفعها ثم الحكم بان الصورة شريكة
للعلة الفاعلية لها واذا لم يكن الجنس موجودا في الخارج وقد تقرر عندهم ان معنى الحمل هو الاتحاد والتحقق
في الموجود فكيف يصح حمل الجنس على ما تحته من الافراد الموجودة في الخارج على انه قد صرح في موضع
من كلامه بان وجود احد طرفي الحمل مع عدم الاخر ينافي ما بينهما من الاتحاد هذا وقد كتب اورد
في تحرير الحواشي على قوله الماهية الموجودة في الخارج عين العرضيات المحموله عليها حملا خارجيا
فكيف يكون العرضي زائدا عليها هناك وقد حصل منهما امر ثالث ان هذا مبني على ما ذكر في هذه
من ان معنى الحمل مطلقا هو الاتحاد في الوجود والجعل حقيقة وهو غير لازم فان وجود العرض
كالاسود مغاير بالذات عن وجود موضوعه كالثوب بل قد يتاخر عنه بالزمان الا ان يكتفى بنوع
منها الاتحاد التحقيقي بحسب الوجود والجعل الاسود عين جعل الثوب او جعله موقوف على جعل الثوب
فكيف يتحدان في الوجود والجعل فاعترض عليه بانه لو لم يكن المحمول متحدا مع الموضوع لما صح ان ..

مالعه ولا يلزم من ذلك ان يكونا متحدين دائما بل قد يكون الموضوع متحدا مع امر ثم لا يكون
من حيث انه هذا الامر ويسمى من حيث انه موضوع كزيد فانه عرض الصبي في بعض الاوقات واذا صار
شابا لم يسم من حيث انه صبي ويسمى من حيث انه زيد وقد لا يكون متحدا مع امر ثم يصير متحدا معه كان
زيدا يصير عين الشاب بعد ما لم يكن والثوب عين الاسود بعد ما لم يكن والاتحاد لا ينافي بينهما
ثم لا يشتبه على من له ادنى فهم ان معنى الهوهوية الدال على الحمل امر واحد سواء كان المحمول
ذاتيا للموضوع او عرضيا ولذلك جرد القوم نظرهم عن خصوصيات المواد وعبروا عن الموضوع
والمحمول بج ب واعترفوا بان ج ب هو الحكم بالاتحاد بينهما وقالوا اصح العبارات الدالة على الحكم
الايجابي هو هذا ذاك ولا خفاء في انه كما يصح ان هو ذاك الانسان ناطق بالاتحاد الطرفين كذلك يصح
من هو ذاك الانسان ضاحك ولا يختلف معنى الهوهوية التي بينهما بحسب المحمول بالذاتية والعرضية
وما حسبه هذا القائل من ان بين الثوب والاسود اتحادا مجازيا مصححا للحمل فقد عرفت فساده
لا كلام في ان معنى الحمل هو الاتحاد وانما الكلام في ان الاتحاد الذي هو معنى الحمل اعم
من الاتحاد في الجعل والوجود وحقيقته كما بين الذاتيات وبينها وبين ذاته وله والاتحاد بين العارض والمعروض
او بين معروضي عارض واحد او عارضي معروض واحد وبالجملة معنى الحمل مطلق الاتحاد على اي نحو
كان من اقسام الاتحاد المذكورة في موضعه الا ترى ان الشيخ قال في المنطق بعد ذكر اقسام الوحدة
والهوهو على هذا النحو ومثل الشيخ في الشفاء الاتحاد بالعرض بقولك القطن والثلج واحد في البياض
وعد المعلم الاول عن جميع اقسام الوحدة بهو هو حتى قال مثال الاتحاد بالمحمول القطن
هو الثلج وكذا في سائر اقسام الوحدة ومن البين انه ليس بين تلك المحمولات وموضوعاتها
اتحاد بحسب يكون جعلهما واحدا بعم المعارف فقد يخص الحمل ببعض وجوه الاتحاد ومن البين ان ما ذكره
لا يرتبط بما ذكرنا اذ لا كلام لنا في انه لو لم يكن بين الشيئين اتحاد ما بوجه من الوجوه لم يصح الحمل
انما الكلام في انه لا يخص صحة الحمل بالاتحاد الذي يقتضي ان يحصل من جميعهما امر واحد كما بين القطن
والثلج والضاحك والمتعجب وبين الثوب والاسود وهو ظاهر كلامه لم يحكم حول ذلك وزعم ان
القائل حسب ان بين الثوب والاسود اتحادا مجازيا مصححا للحمل وانه قد بين فساده بعد توهم ان ما ذكر
اقسام الوحدة سوى الاول توهم ان معنى صحة حمله المتغاير مجازي وانه لا يصح الحمل الا بتحقق هذا القسم
من الاتحاد الذي هو الحقيقي عنده وفساد كلا الوهمين لا يخفى على من له ادنى دربة ومن العجب انه جعل
عدم اختلاف معنى الهوهوية دليلا على ان الثوب والاسود مثلا متحدان وجودا وجعلا مع

مع انه لا يخفى على من له ادنى مسكة عدم دلالة عليه فانه اذا كان معنى الهوهوية مطلق الاتحاد والمعنى
لا يختلف في المواد لكن ذلك الاتحاد الذي هو معنى الهوهوية قد يتحقق في ضمن الاتحاد على هذا النحو
كما في حمل الذاتيات وقد يتحقق في ضمن افراد اخر من الاتحاد كما عرفت ثم لو جاز ما تخيله من الاتحاد
مع غيره في بعض الاوقات واذا زال الاتحاد يعدم ذلك الشيء من حيث انه متحد معه ويبقى من حيث
الذات ومن حيث الاتحاد مع شيء اخر لجاز ما ذهب اليه فرفوريوس من اتحاد العاقل بالمعلوم
بمثل ذلك بان يقال اذا تصور العاقل مثلا الحجر ثم اذا غفل عنه زال الاتحاد معه او صار متحدا
بعد اسمى العاقل من حيث انه ا وبقي من حيث انه ب وقد رد الشيخ وغيره من الحكماء هذا المذهب
بالدليل الدال على استحالة اتحاد الاثنين لا يقال الاتحاد الاثنين الموجودين بوجودين متغايرين
والمعروض مع العارض ليس كذلك لانا نقول لا نسلم ان العارض متأخر في الوجود عن المعروض
ومحتاج اليه فيكون مغايرا له في الوجود اذ لو كان عينه لم يتصور الاحتياج بينهما فان توقف الشيء
على نفسه باطل بالبديهة وفيه بحث نقل عن بعض الفضلاء انه قال مجيبا عن هذا بان المراد
باللواحق الخارجية ما يستدعي كون معروضه موجودا خارجيا سواء كان عروضها بحسب الوجود
الخارجي او بحسب الوجود الذهني كالوجود الخارجي العارض للموجود الخارجي حين كونه موجودا
في الذهن لكونه مأخوذا بحسب هذا الوجود دون الوجود الخارجي واراد باللواحق الذهنية خلاف ذلك
او نقول اراد بالخارجية ما يكون الخارج ظرفا لنفسه كالوجود في الخارج او لمعروضه كالبياض
والعمى وبالذهنية ما لا يكون كذلك فان قيل العدم الخارجي عارض خارجي بهذا المعنى فلا يصح
الحكم بان المجرد معدوم في الخارج قلنا هذا السؤال لا يختص بما ذكرنا بل يرد على تقدير ان يراد باللوازم
مطلق العوارض والحال ان صدق السالبة لا يتوقف على وجود الموضوع بل الصدق مع عدمه فيصدق
الحكم بان المجرد معدوم باعتبار السلب لسبب عروض العدم للمهية تحلل الوجود الخارجي وغيره
من الامور الثبوتية التي يكون الحكم بها ايجابا صادقا يستدعي الوجود للموضوع واعترض عليه
بانه قد مر غير مرة ان كون الخارج ظرفا لنفس الشيء دون وجوده كلام خال عن التحصيل على ان المبادر
من العوارض الخارجية غير ما ذكر من المعنى كون الخارج ظرفا لنفس الشيء اما في الوجود والعدم
فمعناه كون الوجود اصلا يسلب ذلك الوجود واما في الاتصاف فمعناه ان ذلك الاتصاف بحسب الوجود
الموصوف في الخارج وقد مر غير مرة تفصيل ذلك فقوله خال عن التحصيل محمول على تحصيله الا ترى
انه يمكننا الحكم على المجرد مثلا في الحواشي في بحث ادلة النزاع في تصور مفهوم الانسان المجرد مثلا

ووجوده في الذهن فانه لا يتصور من عاقل النزاع في ان هذا المركب التقييدي متصور موجود
في الذهن وانه هو مخلوط بالتجرد بل النزاع في انه هل يوجد في الذهن الا في حين لا يكون
مخلوطا وظاهر ان الحكم على المجردة لا يستلزم تصورها الا في حين لا يكون معه امر اخر كيف وفي هذا
الحال لوحظ معه التجرد فقوله الا ترى كما ترى فان قلت الحكم عنده على الافراد فما صدق عليه
المفهوم انه موجود في الذهن بهذا الوجه قلت ليس النزاع الا في وجود المجرد من حيث التجرد
دون الافراد ولو سلم وجودها فليست موجودة من حيث انها مجردة بل من حيث اعتبارها
مع وصف التجرد والحكم الصادق عليها انما هو باعتبار الوجود في الذهن من حيث معلوميتها
بوصف المجهولة والحكم الصادق عليها من تلك الحيثية انما هو بمقتضى المجهولة اعني امتناع الحكم
لا بمقتضى المعلومية بذلك الوصف وهو صحة الحكم وان اريد ان المجردة موجودة لا من حيث التجرد
فلا حاجة الى ذلك التطويل فان الماهية من حيث الخلط موجودة بالاتفاق واعترض عليه
من وجوه منها ان قوله ليس النزاع في تصور مفهوم الانسان المجرد ممنوع اذ غرضهم
ههنا ان للعقل ان يعتبر الماهية في نفسها مجردة عن جميع عوارضها ويستنبطون بذلك بعض مطالبهم
منها ان عروض بعض العوارض كالوجود والامكان بحسب الاعتبار العقلي لا بحسب نفس الامر
كما سبق تحقيقه المهية المجردة عن جميع عوارضها موجودة في الذهن في نفس الامر
مع ظهور انه غير مطابق للواقع لا يظهر لاعتباره فائدة ومنها ان المهية في هذه المرتبة
كما انها مجردة عن العوارض كذلك مجردة عن التجرد الذي هو سلب العوارض وكذلك مجردة
عن سلب سلبها وبالجملة هي مجردة عن كل عارض وجوديا كان او عدميا كما سبق انفا فقوله
كما ترى كما ترى لا يشتبه على من له ادنى فهم ان ما ذكره من المطالب التي عمم
تفرعها على تصور المهية المجردة لا تتفرع على تصور مفهوم هذا المركب التقييدي اعني المهية المجردة
فان اجلى البديهيات ان تصور هذا المفهوم لا يستلزم ما ذكره وكون عروض الوجود والامكان
ونظائرهما بحسب الاعتبار العقلي الذي لا يطابق نفس الامر خلاف الواقع وخلاف ما يشهد به
الفطرة السليمة ليت شعري كيف يستلزم تصور مفهوم المهية المجردة التصديق بان الوجود
والامكان ليسا من عوارض المهية بحسب نفس الامر وبان المهية في هذه المرتبة مجردة عن كل عارض
مع انها بحسب هذا التصور مقيدة بالتجرد ثم ما ذكره مما لا يتعلق غرض ولا يترتب عليه شيء
مما يترتب عليه واما ان المهية المجردة عن جميع العوارض موجودة في الذهن فلا ينبغي انها في مرتبة

من مراتب الوجود الذهني اعني نظر العقل وملاحظته مجردة عن كل عارض فان للعقل ان يلاحظ
المهية ولا يلاحظ معها شيئا اخر من العوارض حتى ملاحظته اياها فيتفرع عليه كون الوجود
وغيره من العوارض واللوازم مغايرا له الى غير ذلك من المطالب وسيجيء تحقيق ذلك في المباحث
الآتية والجواب انه لا نعني بالموجود في الذهن قلت في الحواشي هذا جواب عن كلام
بعد رد الجواب الاول وتحريره ان المجرد بحسب نفس الامر قد يوجد في الذهن اذ له ان يفرضه
فلا يصدق كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا في نفس الامر اذ المجرد في نفس الامر يمكن فرضه
فيوجد فيه وتحقيق المقام انه ان اريد ان المهية المجردة لا توجد في نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد
لا يكون لها بحسب نفس الامر لكن توجد في الذهن بان يعرض له العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه
وان اريد انه يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي
صادقا فذلك مما لا شك فيه وان اريد انه يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار
والجواب عنه ما لوحنا اليه من ان الفرق انه يوجد في ملاحظة العقل شيء هو مجرد بذلك الاعتبار
ولا يوجد في الخارج شيء هو مجرد باعتباره بل باعتبار ملاحظة الذهن الذي هو غيره فهذه وجوه
لا تصور بعد تحصيلها الخلاف بين العقلاء والحاصل بين جميعها ان ظرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقا
ليس نفس الامر بل باعتبار العقل فقط واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج والذهن واعتبار العقل
جميعا فيمكن ان يوجد فيها جميعا ما هو مجرد بحسب اعتبار العقل ولا يوجد في شيء منها ما هو مجرد بحسب
الواقع مطلقا واعترض عليه بان معنى كلامهم ان العقل اذا تصور المهية وحدها بلا ضميمة امر اخر
تجدها في هذه المرتبة مجردة عن جميع عوارضها حتى لو امكن ان توجد وحدها لكانت مجردة
عن جميع العوارض في تلك الحالة ولم يريدوا ان العقل يعرض لها وصف التجرد ولا انه يوجد شيء
مجرد بحسب اعتبار التجرد في الخارج او في الذهن او في الاعتبار العقلي فلا يكون الاعتبار العقلي
ظرفا لعروض التجرد لها كما لا يخفى ولا يكون الخارج ولا الذهن ظرفا لذلك نظير ذلك ان العقل
يجد المؤثر في مرتبة الاثر متقدما على الاثر لا انه يعرض له وصف التقدم ولا انه يوجد هو متقدما
في الخارج او الذهن او الاعتبار العقلي بحسب اعتبار التقدم فيه حتى يكون لعروض التقدم له ظرف
وتحقيقه ان العقل يحكم بان مقتضى مرتبة الاثر تقدم المؤثر على الاثر لكن ما لم يخرج هذا المقتضى الى الفعل
لم يكن للمؤثر تقدم على الاثر في نفس الامر ولا يكون لعدمه ظرف في الواقع ويحكم فيما نحن فيه
بان مقتضى المهية بلا ضميمة تجردها عن العوارض وما لم يخرج هذا المقتضى الى الفعل لعدم تحققها بلا ضميمة

لانكون مجرده عن العوارض في نفس الامر ولانكون المجرد ها ظرفا اصلا ولما كان الذهن
ظرفا لهذا التجرد ولا توجد في نفس الامر ما يطابقه مع وجوده الى الذهن وكذا حكم تقدم المؤثر
ثم لا يخفى على المحصل ان الفرق الذي تعرض له كلام خال عن التحصيل ما جعله معنى كلامهم سهو
احد الاحتمالات التي ذكرها اعني انه يوجد في الذهن شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار اي
في ظرف العقل وقد فصل ذلك في مواضع متعددة من الحواشي وتجرد ان الحواشي في العرض [illegible]
الاحتمالات وما ذكره من ان تقدم المؤثر على الاثر ليس بحسب نفس الامر بعضي ان يكون الحكم بتقدمه
كاذبا مخالفا للواقع فلا ريب علته امتناع كون الحاوي علة للمحوي بناء على ما فرع القوم عليه
من انه يستلزم امكان الخلاء في ذاته فان الامر المخالف للواقع لا يترتب عليه الحكم الواقعي
بل ما ذكره كلام مختبط لان الحكم الذي لا يطابق الواقع يكون طرفه العرض فان طرف الاربعة
بالزوجية مثلا انما هو فرض الفارض فكل انصاف حصل في الذهن ان كان مطابقا للواقع كان
طرفه الواقع ونفس الامر وان لم يكن مطابقا له كان طرفه فرض العقل ثم لا نم ان معنى المهية
باسمه تجردها عن جميع العوارض لان اعتبار المهية بشرط لا شيء المعنى الذي اعتبره القوم
ان يعتبر ثم المحصل مجردا بحيث لا يدخل فيه شيء يحصل ولا شك ان ذلك لا ينافي الاقتران
بالعوارض الخارجة المقارنة لم يعتبر تحصلها اياها ومقصده انه ان اراد ان معنى المهية بشرط
لا ان تكون غير مقارنة شيء من العوارض فغير ممنوع كيف ولو كان كذلك لكان ممتنعا في الذهن
والخارج جميعا لان الوجود في الذهن والخارج يستلزم مقارنة العوارض [illegible] المهية
معتصه لانتفاء المقارنة لزم امتناعها قطعا وان توهم [illegible] ذلك [illegible] عدم فرق
الى العقل بحسب امر [illegible] بحسب الطبايع [illegible] العصر
لا يدوم فلزم ان يوجد في بعض الاوقات [illegible]
بهذا [illegible] ان يكون [illegible] العقل [illegible]
ثم لا يخفى على المحصلين ان المهية تجرد في ظرف العقل وملاحظته عن العوارض [illegible] من مراتب الوجود
الذهني فيصدق انه تجرد بحسب الوجود الذهني اي بحسب مرتبة من مراتبه ولا يتجرد في شيء
من مراتب الوجود الخارجي عن العوارض [illegible] تحصله ثم نقل [illegible]
انه ان اريد بوجود المجرد في الذهن وجوده معراة في نفس الامر عن اللواحق مطلقا [illegible]
في بطلانه وان اريد وجود المجرد بحسب الاعتبار مطلقا [illegible] معراة عن تلك اللواحق

او لا فلا شبهة في صحة الان المجرد بهذا المعنى يكون موجودا في الخارج انه فلا فرق بين الوجود
الى [illegible] عنها واثبات الوجود الذهني [illegible] بهذا لعل المنصف لا اعراض ولم تعرض
للاعتراض عليه ونبهت على الجواب عنه مما اسلفنا فان المراد ان المجرد بحسب مرتبة من مراتب
الوجود الذهني اعني ملاحظة العقل يوجد في الذهن فان العقل ان لاحظ المهية ولا لاحظ معها
اخر ففي ملاحظته اياها فيوجد في تلك الملاحظة ما هو معرى عن اللواحق بحسب الملاحظة
ولا يوجد في الخارج ما هو معرى عن العوارض مطلقا او بحسب المهية معراة عن الوجود الخارجي
في شيء من مراتب الوجود الخارجي ولكنها معراة عن الوجود الذهني في ملاحظة العقل فالفرق
ان [illegible] العوارض مطلقا انما هو في العقل اي في ملاحظته دون الخارج [illegible]
عن الوجود في ملاحظة العقل لم يصح الحكم عليها [illegible] في الملاحظة
[illegible] للمهية [illegible] انها مغايرة للوجود في الواقع ولو كان ذلك [illegible]
كما توهم لم يدل على مغايرتها للوجود فان فرض العقل [illegible] ولا يدل ذلك
على تغاير [illegible] الكلية اذا قيدت بالاشتراك [illegible] في الخارج
من اشتراك الكلي بين كثيرين [illegible] ووجود اسما الكلي الذي
يصح حمله عليه مواطاة [illegible] فان كون المعنى الكلي
المشترك واحدا او كثيرا [illegible] ان يكون واحدا في وجود وكثيرا في وجود اخر
كالانسان فانه معنى واحد في الذهن [illegible] اشخاص كثيرة في الخارج [illegible] موجود في الخارج
لزم اتصاف وحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة [illegible]
ذلك لو كان في الخارج واحدا [illegible] كان واحدا في الذهن متعددا في الخارج ويكون
في حال تعدده موصوفا بصفات متقابلة في زمان واحد [illegible]
ان كل موجود في الخارج متشخص لان كل ما هو [illegible] الكلي هو المتعدد في الخارج
وما يدل على ان الكلي واحد في الذهن ومتعدد في الخارج قول الشيخ في المقالة الخامسة
من الهيات الشفاء وفي العقل له صورة الحيوان من حيث [illegible] للعقل كل واحد
بعينه [illegible] الكثرة [illegible] الصورة الواحدة مضافا عند العقل الى الكثرة وهو بهذا الاعتبار
كلي وهو معنى واحد في العقل لا يختلف بسبب اي واحد [illegible]
حصر بصورة في الخيال ثم انتزع العقل مجردة عن العوارض حصلت في العقل هذه

الصورة بعينها كانت هذه الصورة هي ما يحصل عن تجريد الجوانية عن اي شخص ما يوجد عن
من خارج او جار مجرى الموجود في الخارج وان لم يوجد هي بعينه في خارج بل اخترعه الخيال
وهذه الصورة وان كانت بالقياس الى الاشخاص كثيرة فهي بالقياس الى النفس الجزئية التي
انطبعت فيها شخصية وهي واحدة من الصور التي في العقل هذا كلامه ونقصد ذكرت في
الاشارات من ان الشيخ نبه على فساد توهم توجد الطبائع المعقولة من المحسوسات
هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن العواشي الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف
مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل كل
انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو كذا موجود في الخارج
تلك الاشخاص فنانا ولما كان الكلي المذكور واحدا في الذهن متعددا في الخارج كان
فيهما ويكون الحكم بانه موجود في الذهن دون الخارج تحكما غير مسموع ولو صح ان يقال انه ليس
في الخارج اذ لو كان موجودا فيه لكان متعددا هناك لما مر من انه لابد ان يكون واحدا او
انه فلو كفى في كونه موجودا في الذهن انه واحد فيه وان لم يكن هناك كثيرا لكفى في وجوده
الخارجي كونه كثيرا وان لم يكن واحدا هناك والفرق بينهما في ذلك تحكم فظ
ان الكلي غير موجود في الخارج انه ليس في الخارج شيء يتصف بالاشتراك واما وجود الطبائع
فهم قائلون بان الطبيعة من حيث هي لا من حيث انها كلية او جزئية كما نقله عن شرح الاشارات
وصرح به العموم وذلك لا ينافي غرض الشارح لان غرضه ان الكلية بهذا المعنى لا يتصف بها
الطبيعة في الخارج ثم لا يذهب عليك ان ذكره المعترض لا يمشي على ما ذهب اليه من ان وجود
الطبيعة المبهمة وان الموجود في الذهن مغاير الموجود في الخارج بحسب الهوية اذ حينئذ لا يكون وجود
الاشخاص الخارجية بعينه وجود الامر الحاصل في الذهن كيف والحاصل في الذهن كيف حقيقته
والحاصل في الخارج جوهر فكيف يكون امرا واحدا متصفا بالوحدة في الذهن والكثرة في الخارج
وكذا لا يذهب عليك ان الطبيعة من حيث هي لا من حيث هي عام ولا من حيث هي خاص
ذكرنا انه يصح نسبته الى الكلي والجزئي كما سبق من البحث انه لم ينبه المعترض لمثل هذا الامر
الكلي مع شيوعه في كلام الشيخ وتلامذته وغيرهم من الحكماء كل موجود في الخارج
فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان في نفسه متعينا في ذاته قبل [؟]
فان الهيولى الاولى موجودة في الخارج عندهم وهي مبهمة في حد ذاتها متعينة بالصورة الزائدة

عليها فاذا نظر العقل الى ذاتها وقطع النظر عن غيرها الذي منه الصورة تحدها عادية
عن معنى الصورة وهو العين مثلا الهيولى المعتبرة بالصورة النارية نار بالعرض والمعتبرة بالصورة
المائية ماء بالعرض وهي نفسها ليست شيئا منهما ولا يصح عليها انها ماذا واورد عليه
في تجريد العواشي انه ان اراد ان تلك الصور اسباب تشخصها فهو لا ينافي ان يكون في حد ذاتها
متشخصة كما في سائر الاشخاص التي تشخصها معلول لغيرها وان اراد ان تلك الصور نفس
تعينها فهو مما لم يصرح بها الحكماء ولا اشعر به كلامهم ولا برهان عليه وفطرة سليمة وقد صرح
المعلم الاول بان هيولى العناصر متحدة بالشخص وكيف يجوز عند العقل ان يكون المبهم موجودا في الخارج
والنص لما سلم ان الهيولى ماء بالعرض ونار بالعرض مثلا فلا محالة يكون لها ذات مغايرة لتلك
الصورة فاذن ما هو ماء بالعرض يكون له ذات شيء اخر فله هوية مغايرة لها والهوية
تنافي الابهام واعترض عليه بانا نختار ان تلك الصور اسباب تشخصها وقوله فهو لا ينافي
ان يكون في حد ذاتها متشخصة ع وكيف لا ينافيه وما يكون للشيء في حد ذاته لا يختلف ما دام
الذات باقية والهيولى الباقية ذاتها يختلف تشخصها بسبب اختلاف الصور الواردة عليها
لو تم ما ذكره لزم ان لا يكون شيء من الممكنات التي تعينها معلول لغيرها متعينا في حد ذاته لان تعينها
معلول غيرها فاذا قطع النظر عن عللها لم يكن متعينا على قياس ما ذكره ومثل ذلك يلزم ان لا يكون
شيء من الممكنات موجودا في حد ذاته وانت تعلم ان قطع النظر عن العلة لا يوجب ان لا يكون
المعلول متصفا به وتحصيله ان المراد بقولهم كل موجود في الخارج فهو في حد ذاته متعين ان كل موجود
فهو بحيث اذا لاحظه العقل وجده ممتازا عن غيره وذلك ضروري والهيولى متشخصة بالصور المتعاقبة
بمعنى ان تلك الصور بأسرها تفيدها تشخصا واحدا كما ان وجودها محفوظ بتلك الصور المتعاقبة
ولا يتبدل تشخص الهيولى بتشخص الصور كيف ولو كان كذلك لكان المقارن بكل صورة تشخصا آخر
من الهيولى فيكون الشخص الاول من الهيولى قد فقد وحدث شخص آخر فيلزم ان يكون هناك هيولى
اخرى مثل الشخص الفاني والحادث فلا يكون هيولى اولى وقد فرضناها كذلك
بمعنى الاشتراك ليس عرضا للصورة العقلية فقط بل هي الصورة اذ الصورة المذكورة كلية
باعتبار المطابقة للكثرة الخارجية واما في حد ذاتها فجزئية بحسب الوجود الذهني وقد صرح الشيخ بذلك
في كتاب الشفاء بقوله فالمعقول من الانسان في النفس هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس
بل لاجل انه يقاس الى اعيان كثيرة موجودة او موهومة كلها عنده حكم واحد واما من حيث انه صورة

في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم والتصورات وكما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا
ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث انها صورة في النفس جزئية
ومن حيث انه يشترك فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة التي بيناها فيما مضى فهي كلية ولا تناقض
بين الامرين ما ذكره في معرض الجواب لا يلائم السؤال لان حاصل السؤال ان الكلام المنقول
يدل على ان الكلية بمعنى الاشتراك ليست صفة للامر الخارجي ولا للصورة العقلية بل المقصودة العقلية
بمعنى المطابقة لا بمعنى الاشتراك وذلك مخالف لتقسيم المنطقيين المفهوم الى الكلي والجزئي وما ذكره
لا يدفع هذا السؤال فانه لم يدع ان الصورة العقلية ليست كلية بمعنى المطابقة بل لا ارتباط لذلك
بكلام السائل فان قيل ما ادعى ذلك بل نقله واعترض عليه والجواب عن هذا السؤال ان الكلية
بمعنى الاشتراك صفة للصورة باعتبار انه معلوم وبمعنى المطابقة صفة لها باعتبار انها علم فان العلم
والمعلوم متحدان بالذات فالصورة الانسانية الحاصلة في العقل من حيث انه علم متصف بالكلية
بمعنى المطابقة فان الصورة العقلية الحاصلة من كل فرد كما علم تفصيله ومن حيث انه انسان متصف بالكلية
بمعنى الاشتراك وتقسيم المنطقيين المفهوم الى الكلي والجزئي على النحو الذي ذكره لا ينافي الكلام المنقول
اذ لا يلزم من عدم كون الكلية بهذا المعنى صفة للامر الخارجي وللصورة العقلية من حيث انها صورة
عقلية ان لا تكون صفة للمفهوم حتى يتفرع عليه انه لا يصح تفسير الكلية بالاشتراك لجواز كونها
صفة لتلك الصورة من حيث انها نفس المفهوم كذلك كل واحد منها مطابق لها
قيل فيه بحث اذ لا نعلم ان كل واحد منها مطابق لما يطابق تلك الصورة اذ حاصل ما فسر به مطابقة
كل منها مع تلك الصورة انه بحيث لو وجد في العقل كان عين تلك الصورة وتلك الصورة مطابقة لها
بمعنى انها لو وجدت في الخارج او ما في حكمه كان عين واحد منها ولا مطابقة بهذا المعنى بين
من تلك الكثرة اذ ليس احدهما بحيث اذا وجد في الخارج او الذهن كان عين الاخر نعم المطابقة
بمعنى الاتحاد في الاطراف يستدعي ان يكون مطابق مطابق الشيء مطابقا له وان هذا منشأ ذلك
من اورد هذا السؤال فانما اورده على التفسير الذي ذكره وسواه لا يحصل من تعقل كل
اثر متحد ولا على التفسير الذي ذكره المعترض ان احدهما من الاخر نعم يمكن المناقشة بانه على التفسير
السابق لا يتجه السؤال لان حاصل معنى المطابقة كون تلك الصورة العقلية اثرا حاصلا
من تعقل كل منها وذلك موجود في احاد تلك الكثرة ولضعف السؤال صدره بلفظ قيل وتعليل
الشرح ذلك قيل هذا الكلام لا يخلو عن رخاوة فان المطابقة لا تستدعي الكلية والا لم يكن الامر
الخارجي مطابقا للصورة العقلية وقد صرح ايضا بان المطابقة من الجانبين هذا الكلام
لا يخلو عن صلابة لان حاصل التفسير المذكور ان الكلية هي مطابقة الصورة الذهنية التي هي ظل للامر الخارجي
وما في حكمه لا المطابقة مطلقا فكيف يتوجه عليه ان المطابقة لا تستدعي الكلية فان حاصله
نفي كون المطابقة تستدعي الكلية واثبات ان المطابقة المخصوصة تستدعيها الحاصلة الصورة
في ذهن واحد من الطائفة مطابقة للصورة الحاصلة في اذهان غيره قيل عليه وانما يكون مطابقة لها
لو كانت هذه الصورة بحيث اذا حصلت في ذهن احد اخر من المطابقة كان عين الصورة الحاصلة
في ذهن الواحد الاول ومعيار ذلك صحة الحمل وليست فليس قوله ضرورة ان الاشياء المطابقة
لشيء واحد متطابقة قلنا انما يلزم ذلك في المطابقة بمعنى اتحاد الاطراف لا بالمطابقة التي
فيها الكلام قد عرفت ان المطابقة للكثيرين على ما فسره الشارح مرادها تحصيل من تعقل كل واحد
من هذه الصورة الغائبة باذهان تلك الطائفة فانك اذا تعقلت الصورة الانسانية الغائبة مدرسة
مثلا وجردتها عن المشخصات حصل في ذهنك صورة الانسان ضرورة ان الحاصل في الذهن هو بعينه
الانسان وقد اكتنفه عوارض ولواحق مشخصة بحسب الوجود الذهني فاذا جرد عنها لم يبق الا الانسان
كما ان الافراد الموجودة في الخارج اذا جردت عن المشخصات لم يبق الا الانسان قوله ومعيار
صحة الحمل وليست فليس قلنا ان اردت بصحة الحمل ان يصح حمل الصورة بدون التجريد عن تلك اللواحق
لا لحمل على الافراد الموجودة في الخارج فان زيدا مثلا انسان لا انسان مع اللواحق الذهنية
وان اردت صحة الحمل بعد التجريد عن اللواحق فمن البين جواز حمل كل واحد من تلك الصور بعد التجريد
على الصور الغائبة بالاذهان فان كلا منها انسان موجود في الذهن كما هو الحق لا كما ذهب اليه
من ان الموجود في الذهن مغاير للموجود في الخارج بحسب الماهية على ما سبق تحقيقه وكلام الشارح
مبني على ما تقرر عندهم لا على ما تقرر عنده ولا يخفى ان الجواب عن السؤال هو تخصيص الكثيرين الذي
اسم الصورة بالمطابقة بما يكون تلك الصورة ظلاله وكما ذكره الشارح الجواب عن السؤال الاول
هو تخصيص المطابق بالصورة وان ما ذكره المعترض لا يتأتى على ما فسر الشارح المطابقة
لان المنطقيين باسرهم لا قائلين بحواسهم قسموا المعاني الى الكلية والجزئية وفسروا المعنى بالصورة العقلية
فانها حاصلة مطلقة على ما هو التحقيق بل صرح الشيخ في الشفاء بان المعنى لا يسمى صورة عقلية وهي
انه متصفة بالاشتراك الكلي من حيث المعنى بتمام ما اوله على ما حققه الشارح من الفرق بين العلم بالذهن
والحاصل فيه وان العلم والمعلوم متغايران بالذات وهو شيء تفرد به الشارح وهو القائل لا يقول.

واعترض عليه بأن تقسيم المفهوم إلى الكلي والجزئي شائع في كتب المتأخرين قالوا المفهوم
إن امتنع نفس تصوره من فرض الشركة فهو جزئي وإلا فكلي وانكار هذا مكابرة ولو صح
ما نقله عن الشيخ من أن الماهية لا بشرط شيء تسمى صورة عقلية لم يرد بالصورة العقلية ما قام
بالعقل الذي فيه الكلام ههنا لأن الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج قطعاً فإن قلت
قد سبق أن الشيخ أبا نصر وأبا علي وكثيراً من المحققين ذهبوا إلى أن المعلوم بالذات المنكشف
عندنا هو العلم سواء قسم المفهوم أو الصورة العقلية كان ذلك تقسيماً للعلم الذي هو الصورة
المذكورة قلت وإن كان ذلك كذلك لكن لما لم يذهب الشارح إليه ولا القائل الذي
نقل كلامه إلى هذا لم يناسب بناء كلامهم على ذلك الكلية والجزئية على ما هو التحقيق
صفة للصورة كما تقرر في موضعه وتقسيم المفهوم إلى الكلي والجزئي إنما يصح بناء على أن المفهوم
هو عين الصورة كما تقرر وتردده في صحة النقل عن الشيخ مشعر بعدم اطلاعه على مواضع الشفاء
فليتتبع ولعل إرادة الشيخ من الصورة العقلية ما قام بالعقل مكابرة إذ ليس للصورة العقلية
في كلام الشيخ وغيره معنى آخر حتى يقال أراد به معنى آخر وكون الماهية لا بشرط شيء موجودة
في الخارج لا ينافي كونها صورة عقلية إذ هي صورة عقلية باعتبار قيامها بالعقل وموجودة
في الخارج باعتبار الماهية نعم بناء على ما ذهب إليه من أن الموجود في الذهن ماهية الجزئي معاً
هو موجود في الخارج بحسب الجنس العالي وهما يتفرد به وقد عرفت حاله مراراً وعدم ذهاب الشارح
إلى أن المعلوم بالذات هي الصورة غير قادح فيما ذكره كما صرح به في عبارة الحاشية
وعدم ذهاب القائل الذي نقل كلامه إليه غير مسلم بل صرح هو في كتبه بأن العلم والمعلوم متحدان
بالذات مختلفان بالاعتبار فلزم أن يكون أمر واحد من جهة واحدة كلياً وجزئياً
قلت في الحواشي وحدة الجهة ممنوعة بل الصورة من حيث هي حالة في نفس شخصية وهي أحد أشخاص
العلوم جزئية ومن حيث مطابقتها للكثيرين بالمعنى المذكور كلية كما في الشفاء فالمعقول في النفس
من الإنسان هو الذي هو كلي وكليته ليس لأجل أنه في النفس بل لأنه يقيس إلى أعيان كثيرة
موجودة أو متوهمة حكمها عنده حكم واحد وأما من حيث أن هذه الصورة صورة في نفس جزئية
فهي أحد أشخاص العلوم والتصورات وكما أن الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنساً ونوعاً كذلك
باعتبارات مختلفة يكون كلياً وجزئياً فمن حيث أن هذه الصورة صورة ما في نفس ما هي
النفس فهي جزئية ومن حيث أنها مشترك فيها كثيرون فهي كلية ولا تناقض بين هذين الأمرين انتهى

هذا عبارتي في الحواشي وقد حررت المنصب للاعتراض بأن اتحاد الجهة ممنوع إذ الصورة المذكورة
كلية باعتبار المطابقة للكثرة الخارجية أو ما في حكمها أو الاشتراك فيها فإنهما متلازمان كما يعلم
من الشفاء لا أن المطابقة أعم كما يفهم من الشرح جزئية من حيث أنها متشخصة في نفس جزئية
كما صرح به الشيخ فيما نقلنا عنه آنفاً هذه كلماته فلينظر الناظر إلى تحريف الكلم عن مواضعها
وإلى عدم ملائمة منع الاتحاد فإن الشارح إنما ادعى وحدة الجهة ثم إن ما ذكره من أنه يفهم من الشرح
أن المطابقة أعم من المتعين غير مسلم بل الذي يفهم من كلامه أن الكلية بمعنى المطابقة تعرض
للصورة العقلية وبمعنى الاشتراك تعرض للمفهوم ولا إشعار في ذلك بأن المطابقة أعم
على معنى أن ما صدق عليه أعني الشخص موجود في الخارج فمثل أن أراد أنه عين ما صدق عليه وأنه
موجود في الخارج حال كونه متشخصاً فذلك كذلك وإن أراد به أنه ليس موجوداً في الخارج
حصة ما معلقه الذي هو الشخص موجود فيه فليس كذلك والظاهر أن مراد الشارح هو الثاني
فإنه لما ذهب إلى أن الماهية لا تكون إلا كلية وإلى أن الكلي ليس موجوداً في الخارج لا تكون الماهية
عنده موجودة فيه ولو كان كذلك لزم تحقق الشخص في الخارج بدون الماهية ومفارقة ماهية
الشيء عنه غير معقول ولما صدق حملها عليه في القضية الخارجية كقولك زيد إنسان في الخارج لأن
اتحادهما مع زيد في الخارج يستدعي أن يكونا فيه أمراً واحداً والحق أن الماهية لا يعرضها الكلية والشخص
لزيد هو الماهية النوعية كالإنسان حال كونها معروضة للعوارض المميزة لهذا الشخص عن بني نوعه الخارجة
عنه إذ المميزة عن بني نوعه ليس داخلة فيه ولهذا إن سئل عنه بما هو يعني أن يجاب بالنوع فقط
كما بين في موضعه وإذا كانت الماهية المعارضة للعوارض موجودة في الخارج كانت الماهية لا محالة
موجودة فيه فإن قلت لا خفاء في أن الشخص ليس هو الماهية النوعية وحدها بل يدخل فيه أمر آخر فإذا كانت
الماهية موجودة في الخارج كانت جزءاً خارجياً فلا يصح حمله عليه قلت حمل الشيء على ضربين أحدهما
أن يكون في المفهوم وللذات التي عبر عنها به كالحمل بالقياس إلى الشخصين والثاني أن يكون
في المفهوم فقط لا في الذات كالثوب والسواد بالقياس إلى الثوب المقارن للسواد فإنهما وإن كانا
جزئين لهذا المفهوم لكنهما ليسا جزئين للذات التي عبر بها عنها أو الثوب عينه والسواد خارج عنه قطعاً
وحينئذ نقول إن أردت أن الأمر الداخل في الشخص جزء لذاته فممنوع إذ لو كان جزءاً لذاته لوجب ضم
هذا الأمر إلى الماهية في جواب السؤال عن ذاته بما هي لكن يكفي النوع في الجواب وفاقاً وإن أردت
أنه جزء المفهوم فمسلم وحينئذ جاز أن يكون الماهية عينه في الخارج وحينئذ يصح حمله عليه هو كالثوب

فللطالع به من كان من ذوي الافهام   لان التشخص عبارة عن مجموع المميزات والتشخص قبل ضم
اذ المميز للشيء عن غيره قد يكون داخلا فيه كالناطق الداخل في الانسان المميز له عن سائر الحيوانات
وقد يكون خارجا عنه كالمقولات العرضية العارضة لزيد الخارجة عنه المميزة له عن بني نوعه
واما المميز للشيء عن غيره فهو متمم منه ومن الغير قطعا وليس جزءا للمميز اصلا سواء كان المميز
جزءا له او لم يكن فالحكم بان التشخص وهو المميز المخصوص جزء من التشخص وهو المتميز غير سديد واورد عليه
في تجريد الحواشي انه لم يرجع اليه ان المميز مطلقا داخل في الشيء حتى يعترض عليه بان المميز قد يكون
خارجا بل ادعى ان التشخص داخل في التشخص ومعنى ذلك ان العقل اذا لاحظ زيدا مثلا انه يحلله
الى الانسان وشيء اخر به يمتاز عن غيره من الاشخاص وذلك ضروري عنده والمراد بالتشخص
هو الذي يمتاز به الشخص عن غيره امتيازا اوليا بل ما يحصل التشخص المعين عند العقل فان زيدا مثلا
لا يحصل عند العقل بمجرد الطبيعة الانسانية ما لم ينضم اليه شيء اخر لا يحصل في غيره ولا شك ان
ذلك الامر داخل في زيد من حيث هو زيد وان لم يدخل فيه من حيث هو انسان ومنع ذلك قريب
من منع دخول الناطق في الانسان واعترض عليه اما اولا فبان الاعتراض على الشارح بان المميز
قد يكون خارجا عنه كما حسبه بل الاعتراض عليه ان المميز قد يكون داخلا في المميز والشارح لم يفرق
منه وبين المميز وحكم بان التشخص داخل في التشخص والمميز لا يكون داخلا في المميز اصلا واما ثانيا فلان
المميز للشيء عن شيء اخر ان يوجد المميز فيه ولا يوجد في الاخر ولا شك ان المقولات التسع العرضية
المقصورة على زيد لا يوجد جميعها في شخص اخر فان زيدا يتميز بها عندنا عن عمرو فان اراد بالامر
الذي يمتاز عن عمرو من الاشخاص ويحصل زيد عند العقل بها ما اعتور عليه من تلك المقولات
فهذه امور خارجة عنه عارضة له ولا يدخل شيء منها في ذاته ولا يستقيم تحليل ذاته اليها
وهو ظاهر وان اراد به امرا اخر داخلا في ذات زيد وبذلك الامر يحصل زيد عند العقل
ويمتاز به عن عمرو فعدم موجوده ع اذ لو كان كذلك لكان ذلك الامر معلوما للعقل وكيف يتصور
ان يكون زيد متميزا عند العقل بامر لا يعرف العقل ذلك الامر ويعضد ذلك انه اذا سئل
عن التشخص بما هو يجاب بمجرد النوع ولو دخل في التشخص امر يميز من بني نوعه لوجب ضمه الى النوع
في جواب السؤال عنه بما هو   اقول الاول ممنوع لان عدم ملاحظة ما صرح به محشي كلام الشارح وان المراد
بالتشخص الشيء الذي به يمتاز الشخص عن غيره امتيازا اوليا بل ما يحصل به التشخص المعين الى اخر ما ذكره
واطلاق التشخص على التشخص غير عزيز واما الثاني فلا شك انه لا يحسم مادة الشبهة اذ القوم

اطبقوا على انه لا يدخل في التشخص سوى الحقيقة النوعية وبنوا على ذلك ان جواب السؤال
عنه بما هو هو النوع فقط فاذا منع ذلك بناء على ان التشخص كزيد مثلا ليس زيدا بمجرد الانسان
بل لا بد من اعتبار امر اخر فيه ولذلك اذا سئل عن خصوصية زيد وقيل من زيد واي شخص هو
فاجيب بانه انسان كان المجيب ملوما عند العقلاء لم يكن في جواب المنع بل من اراد ان يحقق
مقصد القوم فلا بد له من تحقيق الامر لا التمسك بمثل تلك الممنوع التي تصدى لها فان المنع
ليس وظيفة اذ القوم مدعون ههنا ومن بصرهم لا بد له من اقامة الدليل على مدعاهم وازاحة الشبهة
وما ذكره لا يفي بشيء منهما اذ الم يثبت ان المميز هو المقولات العرضية لا غير فيجب ان المقولات
المعدودة خارجة عن التشخص بل على الاعراض المكتنفة بالتشخص فان تشخص العرض فرع تشخص المحل اذ المبهم
لا يعين غيره على ان خروج تلك الاعراض مطلقا عن خصوصية ذات زيد غير ظاهر ومنعه للامام
الاخر غير موجه بمامر والسند المذكور غير مستقيم اذ لا يلزم ان يكون معلوما لنا بخصوصه بل ربما يحكم
بان هناك امرا يميزه عن غيره وان لم نعلم خصوصه كما في بعض الانواع فانا نعلم مثلا ان في حقيقة
المغناطيس امرا يميزه عن غيره وان لم نعلمه بخصوصه بل اكثر فصول الحقائق بل جميعها كذلك والاستدلال
المذكور غير سديد لان هذه الشبهة وارده فيه لا يقال انه سلم ذلك فيتم الايراد عليه لانا نقول
تسليمه لذلك غير معلوم ولو سلم تسليمه لذلك فعسى ان لا يسلمه اخر وليس بناء الكلام على التسليم
من طرف الخصم على انه يمكن ان يقال انهم اكتفوا بذلك لانهم اصطلحوا على ان السؤال بما هي
عن تشخص المميز ولذلك عند السؤال عن زيد مثلا لم يكتف بالنوع **قوله** وقد استدل على وجود
الماهية لا بشرط شيء ذكرت في حواشي ان هذا الاستدلال مذكور في الشفاء فانه قرر ان
الحيوان بما هو حيوان لا بشرط شيء موجود في الخارج لانه اذا كان الشخص حيوانا فالحيوان بما هو موجود
فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان غير مقارن للمادة فانه بما صحيح
موجود في المادة على انه شيء اخر معه بذاته وذو حقيقة بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة
ان تقارن في الوجود امرا اخر ثم بالغ في التشنيع على من زعم ان الموجود هو حيوان ما فقط
دون الحيوان بما هو حيوان وقال واما الحيوان بشرط ان لا يكون معه شيء اخر فلا وجود له
والحيوان لا بشرط شيء اخر فله وجود في الاعيان فانه في حقيقته بلا شرط شيء اخر فلا وجود
وان كان معه الف شرط تقارنه من خارج فالحيوان المجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس لو جب ذلك
ان يكون مفارقا بل الذي هو في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود في الاعيان وقد اكتنفه

في المثال المذكور قد فصلنا هذا البحث في الحواشي ولكنا نشحذ الاذهان ونورد ههنا
انه لو كان كما ذكره لم يدخل في قوام الشخص شيء اخر سوى النوع فلم يكن ممتازا عن شخص اخر
من حيث هويته وهو باطل قطعا وتحصيله انه لا يخلو اما ان يكون الشخص هو النوع فقط مجردا عن كل
شيء اخر معه بالدخول فيه ولا الاتحاد معه كما هو في معنى الماهية بشرط لا شيء او النوع باعتبار
دخول امر اخر هو المميز كما هو معنى حد الماهية بشرط شيء او هو النوع لا بشرط شيء وعلى الاول
لا يلزم ان يكون النوع المجرد موجودا في الخارج فيكون الماهية بشرط لا شيء موجودا في الخارج
ويكون الامر المسمى بالشخص والتشخص موجودا اخر فيكون ذات الشخص هو الطبيعة النوعية المقارنة
ونحن نقول هذه الطبيعة الموجودة في زيد مثلا اذا قطعنا النظر عما تقارنها اما ان تمتاز في حد ذاتها
عن الطبيعة الموجودة في عمرو وعلى الاول لا يكون تعينها لذلك الامر المفروض اولا فانها
مع قطع النظر عنه ممتازة عن غيرها غاية ما في الباب ان يكون المفروض علة لتعينها وان لم تمتز في حد ذاتها
كانت الطبيعة المشتركة موجودة في الخارج وهو باطل بديهة واتفاقا وعلى الثالث لا يكون
بين النوع والشخص فرق ثم نقول حاصل كلامه ان الماهية والشخص كلاهما خارجان عن المفهوم لا الذات
ومع ذلك حكم بان الماهية موجودة في الخارج دون الشخص من غير سابق يوجب الفرق بينهما
فهو مطالب بهذا البيان واعترض عليه اما اولا فلانه ان اراد بعدم الدخول في قوامه
ان لا يكون داخلا في ذاته ولا في مفهومه فليس كذلك اذ الكلام على تقدير الدخول في المفهوم
وان اراد به عدم الدخول في الذات دون المفهوم فلم يترتب عليه فلم يكن ممتازا
عن شخص اخر من حيث هويته اذ الهوية عبارة عن الماهية المشخصة بتشخصها سواء كان التشخص
عارضا او لا ولكن في الامتياز دخوله في مفهوم الشخص وافراده بذاته كما يكفي في امتياز الثوب
المقترن بالسواد عن الثوب الغير المقترن به دخول السواد في مفهومه وافراده ولا توقف
الامتياز بالسواد على دخوله في ذات الثوب وعلى هذا الجاري في اقسام الثلثة التقسيم الخ
وهو ان الطبيعة الموجودة في زيد اذا قطع النظر عما تقارنها لم تكن ممتازة عن الطبيعة الموجودة
في عمرو ومع ان ذلك مستلزم لوجود الطبيعة المشتركة في الخارج لتميز الطبيعة الموجودة في عمرو
بالعوارض المشخصة التي قطع النظر عنها واما ثانيا فلانه ليس في كلام المحشي ان التشخص جزء ذات الشخص
كما حسبه بل فيه ان العوارض المشخصة جزء المفهوم والفرق بينها وبين الماهية ان الماهية لما كان محمولة
على الشخص كان عينه ذاتا ووجودا بخلاف العوارض المشخصة فانه مباينة له من البين ان المراد

بالدخول في قوام الشخص الموجود في الخارج فانه لا ينساق ذهن احد من هذه العبارة
في هذا المقام الا الى هذا المعنى دون دخوله في مفهوم الامر الصادق عليه يظهر ذلك ان يقال
هل يدخل في قوام الانسان مفهوم الضاحك فيقال ان اردت دخوله في مفهوم الماشي
الضاحك فكذا وان اردت دخوله في ماهية الانسان فكذا ومثل هذا الترديد شائع عند
ارباب التحصيل ثم دخوله في مفهوم الصادق على ذات الشخص الموجود في الخارج لا اثر له في امتياز
ذاته فذكره في هذا المعرض غير مستقيم بل لا مناسبة لذكر المفهوم في اصل البحث اذ الكلام
في ان ذات زيد الموجود في الخارج ليس مجرد الطبيعة النوعية الانسانية وليس لذات زيد
مفهوم اصلا حتى يقال ان العوارض داخلة في مفهومه خارجة عارضة لذاته وكذا لا وجه
لقوله جزء الشيء على ضربين الخ فان جزء الشيء له معنى بديهي وهو ما يدخل في الشيء فان كان داخلا
في مفهوم ما فهو جزء ذلك المفهوم وان كان داخلا في ذات ما كان جزءا لذلك الذات
فجزء الشيء لا يكون على ضربين كما ذكره بل ورائه ما ذكره ان يقال جزء الشيء على ضربين جزء نفسه
وجزء الامر الصادق عليه الى غير ذلك او يقال ذاتي الانسان على ضربين ذاتي نفسه وذاتي الامر
الصادق عليه الى غير ذلك مما لا يخفى ركاكته وما ذكره في الحاشية السابقة من انه لو كان جزءا
لذاته لوجب ضم امر اخر الى الماهية في جواب السؤال عنه بما هو ولكن يكفي النوع وقالوا لا يجديه
لان هذه الشبهة قادحة في ذلك ومن لم يسلم هذا لا يسلم ذلك وما ذكره في هذه الحاشية
من انه ليس في كلامه ان التشخص جزء ذات الشخص كما حسبه فنسبة هذا الحسبان الى غيره بلا مرية
فاني ذكرت ان حاصل كلامه ان الماهية والشخص كلاهما جزء المفهوم دون الذات وطلبت الوجه
الفارق بينهما في كون الماهية موجودة دون الشخص وان هذا من كون الشخص جزء ذات الشخص
في الفرق من الفرق المطالب به وما ذكره ههنا من منع وجود الطبيعة المشتركة في الخارج لا يلائم
ما ذكره سابقا من ان المعنى المشترك الكلي واحد وكثير ووحدته في وجوده وكثرته في وجود وله
وحدة بحسب انه موجود الى اخر ما ذكره هناك وما ذكره في اخر هذه الحاشية في الفرق بين ان الماهية
لما كانت محمولة على الشخص كان عينه ذاتا ووجودا بخلاف العوارض المشخصة فانه مباينة له اما بحبه
اذ جعلت العوارض المشخصة مبادي الاشتقاق كالسواد والاشخص والمتشكل بالشكل المعين كالكرى
فلا اتجاه له اصلا بل هذا هو الظاهر على قياس ما يقال في تمثيل الجنس بالحيوانية وفي مثل الفصل بالنطقي
ومراد الحيوان والناطق وظهر انه لم يحصل المقام وكانا قد فصلنا في الحواشي تحقيق مذهب القوم في هذا المرام

من خارج شرائط واحوال فهو في حد ذاته التي هو بها واحد من تلك الجملة حيوان مجرد
بلا شرط شيء آخر ثم قال فالحيوان مع جود بعوارضه هو الشيء الطبيعي والمأخوذ بذاته
هو الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم من وجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب وهو
الذي يخص وجوده بانه الوجود الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى
واما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وان كان بعناية الله تعالى فهو بسبب الطبيعة
الجزئية ولقد كرر في كلامه تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة الشخصية والكلية تقدم
البسيط على المركب وبعد الاحاطة باطراف هذا المقال لا يخفى انه ليس مراده من القول
بوجود الطبائع ووجود افرادها فقط كما ذهب اليه بعض الا خرين بل المقصود انه
اذا وجد زيد مثلا وهو في حد ذاته حيوان ناطق فكما ان زيدا موجود فكذا الحيوان الناطق
اذ لو لم يكن الحيوان الناطق موجودا لم يكن زيد موجودا واذا كان الحيوان الناطق موجودا
كان الحيوان موجودا وكذا الناطق ثم ان نسبة الوجود الى الطبيعة من حيث هي مقدم
بالذات من نسبته الى زيد بل ربما كانت مقدم بالزمان فان الانسان مثلا موجود
قبل وجود زيد لكن كما ان لها جهة مغايرة وتقدم فلها جهة اتحاد فانها اذا اخذت بحيث
يمكن ان يدخل فيها ما يمكن حمله على ما سبق فهي بهذا الاعتبار ممكنة الاتحاد معها واذا اخذت
من حيث الدخول بالفعل حصل الاتحاد بالفعل فالطبيعة التي وجودها اقدم باعتبار
اتحاد باعتبار آخر وهو باعتبار العدم مجرد لا بمعنى انه في نفس الامر عين محفوف بالامور
الخارجية بل بمعنى ان حمل العدم عليه لا يصدق عليه من حيث الخلط فاتفق على ذلك عيسى
ان ملكه في بعض المطالب العالية واعترض عليه بان هذا القائل قد ادعى التنافي بين الاتحاد
والتقدم في الوجود بقوله فان وجود العرضي كالاسود متأخر بالذات عن وجود
موضوعه كالثوب بل قد يتأخر عنه بالزمان ايضا فكيف يتوهم بينهما الاتحاد الحقيقي بحسب الوجود لو
كما يدعيه انفا فلعله نسي مقالته هذه وحكم هنا بان الطبيعة من حيث هي متحدة مع زيد
في الوجود ومتقدمة عليه بالذات وبالزمان وبانه ان اراد بقوله اذا اخذت من حيث الدخول
بالفعل حصل الاتحاد بالفعل انه يحصل اتحاد الطبيعة والامر الداخل فيها كليهما مع زيد فمسلم
لكن لا يثبت بذلك ما ادعاه من اتحاد الطبيعة وحدها معه بهذا الاعتبار ولم يبرهن عليه
قوله فالطبيعة التي وجودها اقدم باعتبار لها اتحاد باعتبار آخر من البين

ان القائل انما حكم بتقدم الطبيعة بشرط عدم دخول شيء آخر فيها وصرح بانها
من هذه الجهة لا اتحاد معها ولا تصدق عليها بل المتحد هو الطبيعة من حيث هي لا بشرط
لا شيء ومنها بشرط شيء كان له مغايرة مع افراده وتقدم عليها بالاعتبار الاول
واتحاد معها بالاعتبار الثاني ولذلك قال نسبة الوجود الى الطبيعة من حيث هي اقدم
بالذات باعتبار ما لكن كان لها جهة مغايرة وتقدم فلها جهة اتحاد وفرع عليه ان الطبيعة
التي وجودها اقدم باعتبار لها اتحاد باعتبار آخر وقاس العرضي على الذاتي قياس
فهي من غير جامع فان العرضي باي اعتبار اخذ لا يتحد مع المعروض حقيقة وجعلا فان
جعل الثوب غير جعل الاسود ضرورة كيف لا ووجود الاسود موقوف على وجود
الثوب والسواد ووجود الثوب لا يتوقف على شيء منهما فبين العرضي والمعروض نوع آخر
من الاتحاد وكما بين معروضي عارض واحد وعارضي معروض واحد ومعنى الحمل مطلق الاتحاد
كما مر مرارا وانما لم يكن الحمل في الصورتين الاخيرتين متعارفا عند القائل مع شيوع حمل
العرضيات على معروضاتها لان العرضيات مشتبهة بالذاتيات في اكثر الامور فلا يظهر الفرق
عندهم بين اتحاد الذاتيات كاتحاد زيد مع الانسان واتحاد العرضيات كاتحاده مع
مثلا فظهر ان القائل لم يحسن مقالته بل المعترض لم يحسن مرامها الاجزاء العقلية للموجود
قيل في الحواشي لا ريب في ان مفهوم هذا الاعمى ليس عين ذات زيد بل نسبته اليه نسبة
العرضيات فلا يكون وجود زيد بعينه وجود مفهوم هذا الاعمى حتى يلزم منه وجود الاعمى نعم
له اتحاد ما مع زيد بالعرض فهو موجود بالعرض بوجوده وكذا الاعمى فان قيل كما ان الاعمى
موجود بوجود زيد بالعرض فكذلك الابيض فلم حكموا بوجود الابيض دون الاعمى مع انه
لا فرق بينهما قلت لا فرق بينهما في انهما موجودان بالعرض بوجود معروضهما بل الفرق ان الابيض
موجود بالذات بوجود متأخر عن وجود الموضوع والاعمى ليس موجودا بالذات
اصلا فان قلت بما علم ان الابيض موجود بالذات دون الاعمى قلت بانه اذا لاحظ
العقل مفهوم الاعمى ظهر انه لا يتوقف الاتصاف به الا على ذات مخصوصة مع سلب البصر عنه
من غير ان يزيد شيء كامر في الوجود بخلاف الابيض فان قلت هذا انما يدل على وجود البياض
دون الابيض كما صرح به الشيخ وغيره من ان العرض المقابل للجوهر غير العرضي المقابل للذاتي
قلت الابيض اذا اخذ لا بشرط شيء فهو عرضي واذا اخذ بشرط شيء فهو ابيض مثلا

واذا اخذ بشرط لا شيء فهو العرضي المقابل للجوهر فكان طبعه الذاتي جنس و مادة باعتبار
وفصل وصورة باعتبارين وطبعه النوعي عرض وعرضي باعتبارين وهذا تحقيق الفرق بين العرضي
والعرض لا ما يحصل من ان الفرق بينهما بالذات فالمدرك بالبصر اولا وبالذات هو الابيض
ثم من خارج نعلم ان الابيض مقارن لموجود اخر هو ثوب او حجر او غيرهما حتى لو لم
تلك الملاحظة لم نعلم انه شيء ابيض بل جاز ان يكون ابيض بذاته كان الثوب ثوب بذاته
وح كان بياضا وابيض اذا البياض هو الابيض باعتبار التحصل ولذلك لا يحمل على مجموع المعروض
والعارض وذلك كما ان البدن اسم للجسم من حيث انه مادة للنفس ولذلك لا يحمل
على مجموع النفس والبدن بخلاف الجسم فانه اسم له باعتبار اخر فلذلك يحمل على المجموع
اذا اخذ لا بشرط وهذا وان كان مخالفا لاقاويل المتاخرين حسب الشيخ في الشفاء فهو الحق
ويلوح اليه كلام المعلم الثاني في المدخل الاوسط ويوافقه التعليم الاول بحسب ترجمة حنين
فانه عبر عن اكثر المعقولات بالمشتقات كالفاعل والمنفعل وغيرهما واورد في تمثيل المشتقات
وما في حكمها كالاب والابن والمكان والوقت ونظائرهما ويشهد الفطرة السليمة من ذي
قوة فان قلت من نفى وجود الكلي الطبيعي يقول الموجود في الخارج امر بسيط اذا وجد
في العقل انتزع منه الحيوان والناطق مثلا قلنا بالحقيقة حرفين للموجود في الخارج ان امران
متغايران منه كالاعمى نعينه من غير فرق قلت لو كان كذلك لما كان زيد في حد ذاته
حيوانا ولا ناطقا لما علم من ان الماهية من حيث هي ليست الا هي فيكونان من جملة العوارض
وكذا الكلام فيما هو ذاتي له فان قلت معنى ان يكون شيء ما من الكليات ذاتيا للموجود
في الخارج بالمعنى الذي اعتبرتم قلت فيلزم عليه ان يكون اتصافه بجميع المفهومات الكلية معللا بعلة
كما هو شان اللواحق فكان زيد محتاجا الى جاعل يجعله انسانا لا بالمعنى الذي اشرنا اليه انه
حق بل بالمعنى الاخر اعني ان يتوسط الجعل بينه وبين الانسان او المفروض انه في حد ذاته
امر اخر لا انفعال بعلل الى علة في ذاته لانا نقول هو يكون وجود زيد معدا بالذات على وجوده
انسانا كما ان الانسان يتقدم على وجوده ابيض فيكون الانسان من اللواحق المتاخرة
عن وجوده ثم ليس الكلام في خصوصيات المواد بل نقول لعموم هذا الاحتمال لا نحكم عليه بانه
ذاتي والكلام فيما هو ذاتي واما لو صح ان بعض الموجودات في ذاتها بياض او حجر
او شجر او ما يشبه ذلك وليست باشياء اخر صارت تلك الاشياء بالعرض فيحل انا نذعن

اسحق

ان

ان وجود تلك الطبائع التي تلك الموجودات هي في حد ذاتها هو وجود تلك الموجودات
ثم لا يخفى ان هذا القائل سمى وجود الموجودات الخارجي في العقل حقيقة واعترض عليه بوجوه
منها انه ان اراد بقوله مفهوم هذا الاعمى ليس فرد زيد انه ليس عين ذاته ومتحدا معه
في الخارج فمع انه لو لم يكن عين زيد لما صدق الحكم بالاتحاد بينهما لكن صدق ان الحال هو هو
في الخارج وان اراد انه ليس فردا له فمسلم لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون متحدا معه ذاتا
وهذا الاعمى متحقق زيد ويكون عينه وحينئذ يكون وجوده لا محالة وجود زيد وذلك مناف
لقوله لا يكون وجود زيد بعينه وجود هذا الاعمى ومنها المقالات التي ذكرناها في الحواشي السابقة
على هذه العبارة من ان مثل الابيض والاعمى موجودان بالعرض بوجود زيد مثلا بالمعنى الذي
قصده من ذلك ومنها ان الابيض لو كان موجودا بالذات في الخارج موجود متاخر عن وجود
زيد كما حسبه لم يكن ذاته في الخارج عين ذات زيد والا لزم تحصيل الحاصل و ماخر ذا
الشيء عن نفسه فيكون ذاتا اخر حسب يكون في الخارج ذات زيد وذات الابيض فلا يصدق
ان هذا ذاك بالحقيقة ولا استقام انه موجود بوجود زيد بالعرض كما حسبه اذ لو كان كذلك
لما كان موجودا في الخارج بوجود وهو خلاف المحصل ومنها انا لا نم ان الابيض اذا اخذ
بشرط لا شيء صار العرض المقابل للجوهر مثل الناطق وذات معروضه خارج عنه قطعا
وهي داخلة في الابيض لا بشرط لا بحيث مجردا عن الذات اذا اخذ بشرط لا شيء اذ يا خذ التي كذلك
بصير مجردا عن العوارض لا عن الاجزاء ولان الابيض الماخوذ بشرط لا شيء لا يكون ذات المعروض
داخلا فيه وهي خارجة عن الناطق فكيف يكون عينه ومنها ان المقولات لو كانت عبارة عن المشتقات
كما حسبه لم يكن متباينة وقد اخذ في تعريف كل منها ما يوجب تباينه مع الاخر ومنها انا لا نسلم
ان زيدا لو كان امرا بسيطا في الخارج والعقل يحلله الى الحيوان والناطق يكونان جزئين
موجودين في الخارج ان اراد بالجزء اعم من الجزء العقلي والخارجي لجواز ان يكونا جزئين
عقليين له وح لا يلزم ان لا يكون زيد في حد ذاته حيوانا ولا ناطقا اذ الشيء في حد ذاته كما لا يكون
عاريا من الاجزاء الخارجية كذلك لا يكون عاريا عن اجزائه العقلية و مسلم ان اراد الجزء
الخارجي ولا يلزم من ذلك خلوه عنهما في حد ذاته قد استند القائل على عدم كون
مفهوم هذا الاعمى عين ذات زيد بتاخره في الوجود عن زيد وبين ان الاتحاد ومنها الاتحاد
وان ذلك يصح بحمل فالترديد الذي ذكره في اول البحث صحيح والاستدلال بصدق الحكم بالاتحاد

اول

ساقط وكذا ما ذكره من انه لما سلم الاتحاد يكون وجوده عين وجوده فان مطلق الاتحاد
لا يستلزم كون وجود احدهما عين الآخر كما في الاتحاد بالعرض وقد سبق تفصيل ذلك بل المخصص
لذلك اتحاد مخصوص واما المقالة التي جمعها في الحواشي ان له فقد وقعنا ها في الحواشي السالفة
وما ذكره من ان الابيض لو كان موجودا بالذات بوجود ما آخر غير وجود زيد لم يكن ذا
عين زيد فلا يصدق ان هذا ذاك مبني على عدم الفرق بين وجود الاتحاد والمحمول
على ان معنى الحمل هو مطلق الاتحاد بل ما له وما ل الوجود السابقة واحد ثم لا شك ان وجود
الشيء بالذات لا ينافي كونه موجودا بوجود غيره ايضا بالعرض فان الاتصاف بالذات
مفهوم لا يقتضي عدم اتصافه بالعرض بذلك المفهوم من جهة اخرى الا ترى ان الافلاك
ما سوى فلك الافلاك متصفة بالحركة بالذات وبالعرض معا ومعنى ذلك حال المتحصل
وقد ذكرنا في الحواشي ما يعني بدفع هذا الوهم ولا يلتفت اليه اصلا ليساق الكلام فما انتبه
لبعضه المداح والملاح ويقول الناس بعينه هو الابيض بشرط لا شيء كما سبق وحينئذ يكون مباينا
للمعروض وقد سبق بيان ذلك ويشبه ذلك لفظ البدن فانه موضوع للجسم بشرط عدم
دخول النفس فيه ولهذا لا يحمل على مجموع النفس والبدن بخلاف الجسم فانه موضوع له باعتبار
اخذه واحدا يحمل على المجموع كما حققه الشيخ في الشفاء وما زعم من ان ذات المعروض داخل
في مفهوم الابيض واحال تحقيقه الى ما سوى في مباحث الوجود فقد حققنا هناك انه لا حقيقة له
بل معناه ما يعبر عنه في الفارسية ثم العقل بالبديهة او البرهان يحكم بان ذلك المفهوم
لا يوجد في الخارج الا تابعا لامر آخر وسيجيء ذلك عن قريب انشاء الله ولا شك ان معاني
المشتقات العارضة اذا اخذت بشرط لا كانت مباينة للمعروضات وللعوارض الاخر فهي باعتبار
انها اعراض متباينة وباعتبار انها عرضيات وماخوذة لا بشرط شيء متصادقة وهكذا الذاتيات
كالحيوان والناطق اذا اخذت بشرط لا فهي متباينة واذا اخذت لا بشرط فهي متصادقة وهي باعتبار
الاول مادة وصورة وبالاعتبار الثاني جنس وفصل فحال الذاتيات والعرضيات في الحكم اعني
التباين من جهة والتصادق من جهة اخرى واحد ثم لا يخفى انه على تقدير ان لا يكون الكلي الطبيعي
الموجود في الخارج ولا شك ان زيدا موجود والحيوان غير موجود فيكون نسبة الحيوان اليه
نسبة الامور الانتزاعية الى ما انتزع عنها وحدا اخذ ذلك في السؤال المصدر بان قلت فلا يصدق
في جوابه ما ذكره من انه في حد ذاته يكون حيوانا وناطقا ادعى هذا التقدير يكون الحيوان والناطق

موجود بل الكلام على تقدير انتفاء الكلي الطبيعي هذا الكلام انما يلائم المهية
فان اراد انه لا يلائم الاصطلاح الاول اذ لا يصدق المهية لا بشرط شيء على مجموع
المهية والعارض وذلك انما يكون كذلك اذا اخذ العارض بحيث جزء الذات المجموع
بحيث يكون جزء المفهوم المجموع دون ذاته كما يقال الحيوان الاسود والحيوان المعروض
للسواد فيصدق المهية المأخوذة بهذا الوجه على المجموع كما لا يخفى قد علمت فيما سبق
انه لا طائل تحت هذا الكلام ثم لا يخفى ان الاسود جزء لمفهوم الحيوان الاسود ولمفهوم الحيوان
مقيدا بالاسود ولا يعتبر ذلك جزء للمفهوم او الذات او غيرهما اصلا وذلك المركب
اعني الحيوان الاسود صادق على ما ليس الاسود جزءا له كما ان الماهية لا بشرط يصدق
على ما ليس هي الماهية والاسود جزءا له فقوله لا يصدق المهية لا بشرط على مجموع المهية والعارض
ان اراد به انه لا يصدق عليه بالحمل المتعارف فكيف يقول بذلك من يدعي ان العارض
كالاسود متحد مع معروضه ذاتا ووجودا لانه اذا كان الاسود متحدا مع فرس معين ذاتا
ووجودا والحيوان ايضا متحد معه كذلك كان الحيوان متحدا معه لا محالة وكان الحيوان متحدا
مع الحيوان الاسود وان اراد انه لا يصدق على مفهوم هذا المجموع انه حيوان بل هو حيوان
وشيء آخر فنقول مفهوم الحيوان الناطق انه حيوان وشيء آخر هو الناطق فلا فرق مع تصحيح
صدق الثاني دون الاول يعني من المعقولات الثانية في الحواشي لا بال العقلي
مركب من المعقول الاول والثاني فلا يكون معقولا ثانيا لان جزء المعقول الثاني صادق عليه
لانه خارج محمول على الطبيعة بحسب وجودها العقلي لو جعل المعقولات الثانية من مبادي الاشتقاق
فهذا المجموع انما ينتزع من الطبيعة بحسب وجودها في العقل واعترض عليه اما اولا فبان الامر
يصدق حمل المعقول الثاني على الكلي العقلي فان جزءه هو العارض العقلي الذي لا يحاذي به امر
في الخارج والكلي العقلي مجموع العارض والمعروض فهو ليس بعارض ولم يفسر المعقول الثاني
بالخارج المحمول كما حسبه واما ثانيا فلا نسلم له مبدأ المحمول انما ينتزع من الطبيعة على تصحيح
اذا كان المجموع مشتقا ومن البين ان مثل الانسان الكلي ليس مشتقا حتى يكون مبدأ اشتقاق
والظاهر ان المصنف لم يرد بقوله ان يتم من المعقولات الثانية كما فسره السائل اراد انها
غير موجودة في الخارج بخلاف الكلي الطبيعي فانه موجود فيه كما صرح به فيكون تعبيرا مسطورا
اما الاول فيما السؤال عن ان العارض المأخوذ في حد المعقول الثاني بمعنى

المحمول فانهم قسموا الكلي بالنسبة الى جزئياته الى الذاتي والعرضي الى العارض بحسب الوجود
الذهني بخصوصه وبحسب الوجودين وسموا الاول بالمعقولات الثانية فظهر ان العارض ههنا
بمعنى الخارج المحمول اذ الكلي بالنسبة الى الجزئيات يكون محمولا لا محالة وانما ذكرنا الشق الثاني
استظهارا واما الثاني فلما كان ذكره استظهارا لم تقدح ما ذكره في المقصود على ان
مبدأ الاشتقاق اعم من ان يكون مبدأ له حقيقة او انتزاعا والعقل يتمكن من انتزاع الحيوانية
من الحيوان وما جعله ظاهرا فظهور خلاف الظاهر فان المص حيث ذكر في مثل تلك المباحث
مثل هذه العبارة اراد بها المعقول الثاني لا بمعنى الكثرة الا ان ما تألف من احاد حقيقية
اورد عليه في تحرير الحواشي انه يحتمل ان يكون مهيته مركبة من اجزاء كل واحد منها يكون مركبا
من اجزاء كذلك من غير ان يكون هناك واحد حقيقي كما يجوز على تقدير ان يكون جميع العلوم نظرية
ان يكتسب علم من علم ويكتسب ذلك العلم من علم ثالث وهكذا من غير ان يكون علم بديهي وح
يتحقق كثرة من الكثرات بدون الواحد الحقيقي كما يكتسب النظري من مطالب بدون البديهي
وذكر في الحواشي مثل هذا المنع بعبارة اخرى وقلت هناك ان الاولى ان يتمسك بدليل
التطبيق واعترض عليه بانه اذا لم يكن هناك واحد حقيقي لم يتحقق مركب حتى يتركب منه مركب اخر
نعم اذا لاحظ العقل مركبا معينا لجوازان يكون من مركب اخر وذلك المركب الاخر من
ثالث وهكذا من رابع وخامس الى غير النهاية ولما كانت الاجزاء غير متناهية لم يقع للعقل
بذلك الوجه اطلاع على جميعها فلا يظهر الخلاف عنده اما اذا لاحظ جميع الاجزاء المفروضة
مجملا وتذكر ان حصول كل واحد منها يتوقف على حصول واحد اخر بعدم عليه يحكم بانه ما دام
للواحد الاخر حكم الواحد الاول لم يحصل شيء من تلك الاجزاء قطعا وكذا اذا لاحظ ان
هذا العلم يكتسب بعلم اخر وذلك الاخر يكتسب بعلم ثالث وهكذا لم يطلع على جميع العلوم بتمامها
ولم يظهر الخلف عنده واما اذا لاحظ جميع العلوم اجمالا وتذكر ان حصول كل واحد منها في العقل
يتوقف على حصول واحد اخر فلا يمكن ان يحصل واحد منها حتى يحصل منه واحد اخر يحكم بامتناع
كسبه قطعا فاورد عليه ان كون حكم كل واحد حكم الواحد الاخر لا يستلزم عدم حصول
شيء منها اذ لكل واحد منها علة داخلة في السلسلة فاجاب بان علية كل واحد منها موقوف
على وجوده ووجوده موقوف على وجود واحد اخر وهكذا فمن ان يوجد بعض حتى يصير
لوجود بعض اخر ومصحا للعلية ثم يسري منها علة فاورد عليه ان مثل هذا يجري في المعدات

كالصور

كالصور العنصرية وغيرها وانما مثلنا بالصور العنصرية لانها موجودة قطعا ولم نمثل بالمدركات
الفلكية لئلا يتوهم اندفاع المنع بناء على انها غير موجودة مثلا نقول اذا لاحظ العقل حادثا
معينا يجوز ان يكون حاصلا من حادث اخر وذلك الاخر يجوز ان يكون حاصلا من حادث
اخر وهكذا من رابع وخامس الى غير النهاية ولما كانت الحوادث غير متناهية لم يقع للعقل
بذلك الوجه اطلاع على جميعها فلا يظهر الخلف عنده واما اذا لاحظ جميع الحوادث المفروضة
اجمالا وتذكر ان حصول كل واحد منها يتوقف على حصول واحد اخر وهكذا الجزم بانه ما دام
للواحد الاخر حكم الواحد الاول لم يحصل شيء من تلك الحوادث قطعا والعجب ان الكلام في العلوم
ليس في المعدات او ما في حكمها من حيث انه لا يجب اجتماعها مع المطلوب في الوجود والنفس
في الحوادث ايضا كذلك فما بال حكم ببطلان الاول وادعى البداهة ولم يحكم بمثله في الثاني
مع انه لا فرق بينهما خصوصا على ما ذهب اليه من ان العلم كيف موجود في الخارج فلم لا يجوز
ان يكون للنفس علوم غير متناهية موجودة على سبيل التعاقب ثم الكلام في الحوادث وان كان بسطه
على مذهب اهل الحق لكن كلامه ههنا غير مبني عليه وان فرض ابتناؤه عليه فدعوى البداهة
مخالف لاجماع العقلاء ولما عليه الاكثر في نفسه على ان هذا المحشي حكم في بعض حواشيه بان
امتناع كسب جميع العلوم لا يتوقف على حدوث النفس على مذهب الحكماء القائلين بقدم العالم
وتعاقب الغير المتناهية واعترض عليه بان التقسيم انما يتوجه لو كان التسلسل في الحوادث واقعا
وليس كذلك ولا يتوقف حدوث الحوادث عن القديم على التسلسل المذكور كما حسبه بعضهم
وجوزه بل صدور الحوادث عن القديم بواسطة الحركة كما صرح به المعلم الثاني حيث قال لولا الحركة
لم يصدر الحادث عن القديم وسيجيء ذلك وانه لا يتوقف على التسلسل اصلا فلا ح ان المحشي لا يحكم بهذا
الدليل ببطلان التسلسل ويحكم في الاول ببطلان الثاني ولم يدع بداهة بطلان التسلسل المذكور
حتى كان ذلك منافيا لما حرره بعض الفضلاء بل ادعى بداهة مقدمات دليل بطلانه ولم ينكره
احد من العقلاء وهو وان ذهب الى ان العلم كيف لكنه لم يذهب الى انه موجود في الخارج اصلا
لا يخفى على من له ادنى دربة ان الصورة السابقة معدة للصورة الكائنة اللاحقة وهكذا اصلا صورة النطفة
معدة لصورة العلقة وصورة العلقة لصورة المضغة وصورة المضغة لصورة الجنين وهكذا
في الصورة السابقة على النطفة واللاحقة بالجنين والتسلسل في تلك الصور ثابت على اصولهم بل ان الحوادث
المتعاقبة لتحصيل سلسلة الحوادث الغير المتناهية المتعاقبة كما ستعلمه في موضع يليق قد صرح القوم

عن احرهم بان شرط بطلان التسلسل كون احاده مجتمعة في الوجود وان برهان لا يجري
في الامور المتعاقبة ولم يخالف في ذلك احد من الحكماء فذهب ان التسلسل في الحوادث غير واقع
على مذهبهم مع انه خلاف الواقع وانه لا يتوقف صدور الحادث عن القديم على التسلسل المذكور
كما تحمله معه انه خلاف اجماعهم لكن ما ذكره يقدح في الاشتراط المذكور الذي اتفق عليه القوم
او لا يخفى على من له ادنى فهم ان ما ذكره يجري في جميع الصور سواء كان في احاد مجتمعة او متعاقبة
وحاصله ان العقل اذا لاحظ تلك الامور الغير المتناهية اجمالا لجزم بان كلا منها موقوف على غيره
فلا يمكن وجود شيء منها وهذه بعينها دعوى البداهة في المدعى اذ المدعى هو بطلان التسلسل في معناه
وبطلان السلسلة المشتملة على احاد مترتبة غير متناهية يتوقف كل منها على الاخر فتوقف كل منها
على غيره مع وجود جميعها هو بعينه مورد النزاع فدعوى البداهة فيه اذا اشترك كل منها مع الاخر
في التوقف على الغير يستلزم امتناع حصول شيء منها هو بعينه دعوى البداهة في محل النزاع وكونه
انه بعد ذلك من تعدد ما يستدل به فيدا بهة عن صحة له وما ذكره من انه ذاهب الى ان العلم كيف
ولم يذهب الى انه موجود في الخارج تحكم صرف لانه اذا كان الامر على ما ذهب اليه المحققون
من ان العلم هي الماهية الموجودة في الذهن فالعلم بالجوهر مثلا جوهر موجود في الذهن وبالكم
موجود فيه وكذا الحال في العلم بسائر المقولات فلا حد سة في كونه غير الموجود في الخارج اذ المراد
الحقيقة الموجودة في الذهن وجود اخر اصيل يترتب عليه الاثار المتعارفة المطلوبة منها ولا يترتب عليها
في هذا الوجود واما على ما ذهب اليه الشيخ لهذه الحقيقة وجود اخر يترتب عليه الاثار المطلوبة منها
ان هذا الكيف لا وجود له مغاير لهذا الوجود بل الوجود في الخارج حصة اخرى مباينة في الحس
العالي فالقول بان هذا الكيف غير موجود في الخارج مع ان السحابة والسماء وغيرهما من الكيفيات
موجودة فيه تحكم صرف والعجب كل العجب ممن يدعي دعاوى يمجها الطبائع السليمة ثم يعوم مقام المع
كالشهداء استقراء كلامه ثم اعجب من ذلك انكاره ان الفلاسفة يجوزون التسلسل في الحوادث
المتعاقبة مع انه اشهر من كفر ابليس ومثل هذا الاخير على الدخيل ولولا شيوع
عدم التمييز بين المشتغلين في هذا البلد لكان من الواجب ان نطوي بالوقف ان نصرف في نقضه كلماته
ثم اني ذكرت في تحرير الحواشي انه يمكن الاستدلال على وجود البسائط الخارجية ببطلان التسلسل
وكذا على وجود البسائط الذهنية بمعنى انه لا بد ان يوجد في الذهن ما لا يكون مركبا بحسب الوجود
لجريان التطبيق في الصور الذهنية واما على وجود ما لا يمكن للعقل تحليلها في ذاتها الى امور

فلا فان ذلك شبيه بالاجزاء التحليلية للجسم فلا مخذور في عدم وجودها عند حد واحد
بان لا يكون له اجزاء خارجية ولا اجزاء ذهنية بالفعل لم يكن مركبا في نفس الامر وان جاز
ان يعرض له العقل اجزاء واذا لم يكن للعقل مركبا فيها فلا تجري فيها البراهين التطبيقية الجاري العقلي
ما يصلح للعقل تحليل ذات شيء اليه كاللون بالنسبة الى السواد والمركب العقلي ما يصح للعقل
تحليله بحسب الذات الى اشياء فمثل السواد وغيره من البسائط الخارجية التي يصح للعقل تحليلها
الى جنس وفصل مركب عقلي وان لم يحلله العقل بالفعل ولذلك اشتهر بين القوم ان المركب العقلي
قد يكون مركبا خارجيا ومثل هذا المركب العقلي لا يجب انتهاؤه الى البسيط العقلي المقابل له
اعني ما لا يصح تحليله فما ذكره موافق في المعنى واما مخالفة في تسميته مركبا عقليا واطلاق القوم
المركب العقلي عليه شائع ولا يتوقف على تحليل العقل اياه بالفعل فان السواد وغيره من انواع
المقولات يسمى مركبا عقليا مطلقا والقول حد من القوم انه في بعض الاوقات مركب عقلي
وفي بعضها بسيط عقلي فظهر ان حال هذا الايراد كحال اخوانه ولا يرتفعان قبل فيه
انهما لا يرتفعان عن الموجود واما المعدوم فظاهر انهما يرتفعان عنه فانه ليس بسيطا ولا مركبا
فلا يكون منهما تقابل السلب والايجاب ما ذكره يجري في جميع صور التقابل بالايجاب
والسلب في المفردات مثلا يقال زيد المعدوم ليس كاتبا ولا لا كاتبا فيلزم ان لا يكون
بين الكاتب واللاكاتب تقابل السلب والايجاب وقس عليه سائر الصور فان صدق الايجابي
مطلقا يستدعي وجود الموضوع كما تقرر فلا يصدق شيء من المتقابلين بالسلب والايجاب
على المعدوم فلا يصدق عليها حكم ايجابي قيل غاية ما لزم من ارتفاع المعدومة لا
عن الخارج انه لا يصدق عليها حين ارتفاعها عن الخارج حكم ثبوتي وهو حال الارتفاع على المعدوم
معدوم لا فاذا صدق ان المعدوم ليس بانسان لان الانسان ليس ثابتا له
غير مرة من احل الجواب انه اذا لم يكن الانسان موجودا لم يصدق الكاتب ان الانسان
ان الايجاب يستدعي وجود الموضوع واذا لم يصدق الايجاب صدق السلب لا محالة اعني ليس
الانسان بانسان والا ارتفع النقيضان وكانه توهم ان عقد الوضع مطلقا يقتضي صدق العنوان
وليس كذلك بل ربما كان صدق سالبة مستندا الى عدم صدق العنوان على شيء كما في قولك ليس الكاتب
ممكنا ومثل ذلك لا يخفى على اهل التحصيل والله الهادي الى سواء السبيل كان الكلام صحيحا
والقصد تكلفا قلت في الحواشي لا يخفى ان المعقولات انما يكون الموجود الذهني بخصوصه ظرفا

للاتصاف به سواء كان المفهوم في نفسه متعددا في الخارج او الذهن او لم يكن متعددا بهما
ولذلك جعلوا العلية والمعلولية والامكان منها سواء اعتبرت بحسب الوجود الخارجي
او غيره بل جعلوا نفس الوجود الخارجي منها فانظر ان المجعولية بحسب الوجود الخارجي منها
كيف لا وقد صرحوا بان الامكان علة تحتاج فلا يكون مناط الاتصاف بها الوجود الخارجي
فلا يكون الكلام على هذا التفسير صحيحا واعترض عليه بان المتاخرين ارادوا بالمعقول الثاني
العارض الذي يكون عروضه في الذهن دون الخارج كما صرح به نقله الشيخ عن المواقف
هنا ولذلك لما حكم المصنف بان نسبة العلية والمعلولية ونظايرهما من المعقولات الثانية
ردوا ذلك عليه وحكم المحقق بصحة الكلام اذا اريد بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل في الوجود
مبني على تفسير المعقول الثاني [illegible] في تفسيره فان تفسيره عند القدماء ما حققناه
وعند المتاخرين ما ذكرهما   ما ذكرناه هو تفسير المعقول الثاني عند القدماء
والمتاخرين اذ ليس بينهم اختلاف في ذلك فانهم عن آخرهم ذكروا ان للاشياء عوارض
يعرضها بحسب الوجود الخارجي واخرى يعرضها بحسب الوجود الذهني واخرى يعرضها بحسب الوجودين
وسموا الثاني بالمعقولات الثانية ونعم المعنى هو بعينه ما ذكرناه كما مر اذا تم حاصل ما ذكرناه هنا في
منع كون المجعولية في الوجود الخارجي من لواحق الوجود الخارجي كما ان نفس الوجود الخارجي
والامكان الوجود الخارجي والعلية في الوجود الخارجي والمعلولية فيه ليست من لواحق الوجود
الخارجي بل لواحق الوجود الذهني وما ذكره المعترض ليس فيه اثبات المقدمة الممنوعة اصلا او من البين
ان الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كالعلية في الوجود الخارجي والمعلولية فيه من العوارض
الذهنية دون الخارجية ولا فرق بين الاحتياج في الوجود الخارجي وبين المذكورات في هذا الحكم
فلا وجه للحكم بانها من المعقولات الثانية دون الاول وقد علمت مما اسلفناه ان التفسير الذي
نسبه الى ان يكون بشرط شي شرطا للحكم بالصدق حتى لا يصدق بدون ذلك الشرط فانه
كما يصدق على الحيوان بشرط شي انه حيوان كذلك يصدق على الحيوان بشرط لا شي
ثم ان كل واحد من اعدام الاجزاء قلت في الحواشي انما يحتاج الى ذلك اذا اثبت ان علة عدم
الشي المعين امر شخصي دون اثباته خرط القتاد لا يقال لو لم يكن شخصيا لكان عدم المستند الى عدم
احدى العلل غير العدم المستند الى علة اخرى ولكان يتصف بتشخص الغير من العدم اذا انتفى جزآن
لانا نقول الملازمة ممنوعة اذ كلية الشي لا تستلزم جواز افراده وسقوط ثم الظاهر ان علة عدم كل

كل واحد من الاجزاء لا دخل له بخصوصه في استلزام عدم المعلول بل علة انتفاء احدى
علل الوجود بل انتفاء علة التامة المستلزم لانتفاء احدى العلل واعترض عليه بان المنع تارة
العلل التي على المعلول الواحد بالعدد وامتناع توارده على المعلول الشخصي بناء على انه واحد
بالعدد وجواز التوارد على الكل لانه كثير فالحصر المدلول عليه بقوله انما يحتاج الى ذلك لو ثبت
ان عدم الشي المعين امر شخصي غير مسلم لجواز ان يكون عدمه اللاحق واحدا بالعدد كما يشعر به ما ذكره
في جواب سؤاله وما ادعاه من ان عدم كل واحد من الاجزاء لا دخل له بخصوصه في استلزام
عدم المعلول انما يستقيم اذا لم يكف وجود جميع الاجزاء في الوجود واما اذا اكتفى فيه فالظاهر
خلافه اذ بارتفاع العلة يرتفع اولا وبالذات الجزء وبارتفاعه يرتفع الكل كما لا يخفى
على المتامل فيه   من البين ان الواحد بالعدد اعم من ان يكون نوعا واحدا او جنسا واحدا
او غيرهما فان بني على عمومه لزم ان لا يجوز التوارد على النوع الواحد والجنس الواحد بالعدد
فان الحيوان مثلا جنس واحد بالعدد والانسان نوع واحد بالعدد وان خص بالشخص الواحد
ورد عليه ما ذكرناه لا يخفى ان كلام الشارح نقض اجمالي وجوابه بالمنع فايراد المنع عليه
خروج عن دائرة الآداب وكذا قوله لجواز ان يكون عدمه اللاحق واحدا بالعدد او بالجواز
لا يكفي للناقض في نسبة الدعوى الى المحتج غير مستقيم على كفاية جميع الاجزاء في وجود المعلول
لا يدل على ان العدم كل جزء بخصوصه مدخلا في عدم المعلول كما لا يخفى على المتامل فيه
وان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يعدم في الوجود الخارجي قبل لان المعدوم في الخارج لا يكون
متحدا مع المتاخر وجودا فيتغايران في الخارج واعترض عليه بانه ليس المراد بتقدم الجزء على الكل
التقدم الزماني حتى يكون منافيا للاتحاد في الخارج بل المراد التقدم الطبيعي وهو على هذا
راجع الى الحقيقة المخصوصة ومن البين ان هذا لا ينافي الاتحاد وجودا في الخارج اذ من الجائز
ان يكونا متحدين فيه ويكون نسبة الوجود اليه من حيث انه جزء احق من نسبته اليه من حيث انه كل
كما ان نسبة العارض الى ما هو واسطة في العروض احق واولى من نسبته الى الشي مع ان العروض
واحد وكما ان نسبة العلاج الى الشخص المعين من حيث انه طبيب اولى من نسبته اليه من حيث انه
وقلت عليه في تجريد الحواشي لا نم ان التقدم الطبيعي راجع الى الحقيقة بل التقدم الطبيعي بالمعنى الاعم
هو الذي يلزم كون الشي محتاجا اليه ولا يكون كافيا في وجوده وبالمعنى الاخص هذا المعنى مع عدم
العلة الاخرى واعترض عليه بان المعنى اللازم لكون الشي محتاجا اليه المعبر عنه بالتقدم الطبيعي هو نفس

من الاحقية كما مر تحقيقه لانا نعلم انه ضرب من الاحقية بل هذا المعنى المعبر عنه بالفارسية
في مثل قولك وجد السقف فوجد الجدار اعلى الترتيب ومن البين ان ذلك المعنى ليس فردا
من الاحقية وان كانت الاحقية لازمة له اذ لا يصح ان يقال احقية شيء من اخر هو بعينه ذلك
الاخر عليه بل الاحقية هو الاولوية دون الاقدمية وقد اشتبه عليه الامران مع ظهور الفرق
اذ الاعراض القارة احق بالوجود من غير القارة وربما لم يكن اقدم منه ثم قلت علته لو كان
للموجودات وجود ولم يكن امرا انتزاعيا لكان لهذا القول وجه اذ يصح ان يكون الوجود
امرا واحدا ونسبته الى الكل والجزء مختلفة واما على ما هو التحقيق من ان الوجود ليس الا حقيقته
التي يعبر عنها العقل من الماهيات وليس له ذات عينية فلا معنى للاختلاف بالتقدم والتأخر
في المتحدين وجودا كما لا يخفى على من له فطرة سليمة كيف والوجود لم يبق له فرد سوى الحصص المعينة
بالاضافة على ما اعترف به المحشي او بالوصف كالوجود الذي لا سبب له على ما صرح به صاحب المعيار
دون غيره ولما كان وجود احدهما متعددا ما وجود الاخر فمتأخر احد الحصص الوجود بالوصفين
وليس فيهما سوى هاتين الحصتين مع ما فيه اتحادهما ثم لو كان الاختلاف بالتقدم والتأخر
غير مناف للاتحاد في الوجود كما زعمه لم يصح تعليل امتناع حمل المادة بعدمها والقوم صرحوا
في الفرق بين الجنس والمادة بان الجنس محمول والمادة غير محمول بناء على كونه جزءا له ومتقدما
وقد بسط الكلام في الشفاء وعلى ما زعمه لا يصح هذا الكلام واعترض عليه بان ما ذكره من انه
ليس للموجودات وجود بل هو امر انتزاعي يقتضي ان لا يكون للمختلفين ذاتا وجودا واحدا
ولا يقتضي ان لا يكون للمتحدين وجود واحد ويكون نسبة هذا الوجود الى تلك الذات من حيث هو
حيوان مثلا اقدم واحرى من نسبته اليها من حيث انه انسان فكما ان العارض الخارجي جاز
ان يختلف نسبته الى ذات واحدة او ذات بوجهين كما اعترف به كذلك العارض الانتزاعي
جاز ان يختلف نسبته الى ذات واحدة او ذات بوجهين ومن يفرق بينهما في ذلك فهو
مطالب بالبيان وما ذكره من انه ليس للوجود فرد سوى الحصص المعينة بالاضافة والوصف لا ينافي
ان يكون لامر واحد بسيط في الخارج وجود كثيرة بواسطة الاضافة الى تلك الحيثيات
مثلا وجود الانسان من حيث انه وجود انسان واحد ومن حيث انه وجود جسم وجود حيوان
ووجود ناطق ولا محذور في ذلك ولا في ان يعرض له من حيث انه كثير اوصاف مختلفة كالتقدم
والتأخر المذكورين ثم الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان الاختلاف بالتقدم والتأخر غير

غير مناف للاتحاد الى علة اذا اراد صحة حمل المادة فانها من هذه الحيثية جزء والجزء من حيث هو
بعض الكل فلا يكون متحدا معه من هذه الحيثية ولا يصح حملها عليه من هذه الجهة وليس امتناع
حمل المادة بواسطة تقدمها كما حسبه اذ التقدم لا ينافي الحمل الا ترى ان الثوب قد يتقدم
على الاسود ويصح حمله عليه وسلمنا ان اراد صحة حمل المادة لا من حيث انها جنس محمول كما سيأتي
وهذا دليل على ان التقدم لا ينافي الاتحاد اذ لو كان منافيا له لما صح حمل المادة بأي وجه
اخذت فدار كلامه الى قياس العارض العقلي على الخارجي ومطالبة المانع بيان
الفرق كما ترى بل سائر كلامه في هذا المطلب راجع الى المنع وتجويز ما زعمه مع ان الطبيعة
الاثبات وتحقيق المقام ولم يخرج من عهدته اذ حاصل ما ذكره انه يجوز ان يكون كذا وكذا
وعلى تقدير تسليم ذلك لا يتم ما ادعاه وذلك مما يمكن الوضع في ريب البحث كما هو
دابه وما ذكره من انه لا محذور في ان يعرض له من حيث انه كثير وصف التقدم والتأخر
عن المبحث والملازمة التي ذكرها هو انه لو صح ما ذكره لم يصح تعليل امتناع حمل المادة بالتقدم
والتأخر وقد صرح بذلك التعليل جمهور اهل التحقيق وقد ذكر الشيخ ذلك في الشفاء وبهذا الملازمة
ظهر لا يقبل المنع وقد غيرها المحشي الى الملازمة بين ما ذكره ومن جواز حمل المادة وحكم بان
امتناع حمل المادة ليس بواسطة تقدمها بل بسبب كونها جزءا مع ان التعليل بالتقدم مذكور
في جميع كتب القوم خصوصا الشيخ ولولا التأدي الى الاطناب لنقلت تلك المواضع
ولكن من لم يصدق الحكمة فان علمه ان لا يصدق المفصل ثم ليت شعري ما الفرق بين الجزئية والتقدم
في هذا الحكم اعني صحة تعليل امتناع حمل المادة فانه كما يجوز ان يقال انه من حيث انه جزء غير محمول
ومن حيث اتحاده معه محمول يجوز ان يقال انه من حيث انه متقدم غير محمول ومن جهة اخرى محمول
فمعنى التعليل بالتقدم واثباته بالجزئية مع كونهما متساويين في الاقدام على الحكم وحمل الثوب على الاسود
عرضي كما سبق مرارا وليس مناط الاتحاد فيه كما سبق والحمل العرضي لا ينافي التقدم ثم الكلام
في الاتحاد الحقيقي الذي هو الاتحاد في الجعل والوجود وذلك ينافي التقدم كما لا يخفى على من له
ادنى دربة في الصناعة وقوله وهذا دليل على ان التقدم لا ينافي الاتحاد غير مسلم بل هو
دليل على انه ينافي الاتحاد والا لم يصح تعليل امتناع الحمل ولم يحتج الى التقييد بصحة الحمل الى
اخرى ولذا قوله ولو كان منافيا لما صح حمل المادة بأي وجه بل انما يستلزم عدم صحته من تلك الحيثية
كما في الجزئية بعينه فانه انما يقتضي عدم صحة الحمل من تلك الحيثية لا عدم صحته بأي وجه اخذ وذلك ظاهر

لاستتره به   ان كان منهما مغايرة في الوجودين فهي الخواص لما علمت الفرق
بين الجنس والمادة وانما هو جنس ليس جزء فلا شيء عندك هنا البعض وطرح الحج الى هذا التكلف
مع ما فيه من المناقشة التي لا تخفى على الفطن فان تلك المادة العقلية الفرقة التي تفرضها
العقل في البسائط كالكون في السواد مثلا غير متميزة في الوجود الخارجي كما صرح الشيخ
فالجزء العقلي مطلقا لا يتقدم في الوجودين على المركب منه كما حققه فان ذلك امر يفرضه
العقل فيه بضرب من التمحل ونسبه ان يكون اطلاق التركيب عليه وعلى غيره على سبيل الاشتراك
بل اطلاقه على ذلك على سبيل المسامحة وكان عبارة الشيخ اشار الى ذلك وقد صرح
في التعليقات بقوله لا يعني هذا المقام اخص بالمعنى الثاني ولا يرد النقض بالعلة المعدة كما ذكره الشارح
لان المعد الوجود شيء في الخارج ربما يتعدمه بالوجود الذهني لجواز ان يكون موجودا [?]
بعد الوجود الخارجي وكذا الكلام في العكس واما ما هو جزء للشيء بحسب وجود ذلك الشيء
في الذهن وكذا ما هو جزء له بحسب وجوده الخارجي فالوجود الذي يجب تقدم
الجزء على الكل في الوجود الذي هو جزء له بحسبه هو وجود الكل ولا يجب في المعاني [?] بحسب
وجود ذلك الشيء في الخارج تقدمه عليه بحسب الخارج ولا في تقدم وجوده في الذهن ان يكون
متقدما على ذلك الشيء بحسب الذهن واعترض عليه اما اولا فلان الجواب بما ارتضاه من ان الجنس
عين الجزء يبطل اصل الدعوى وهو تقدم الجزء في كلا الوجودين بيان ذلك ان المتحصل
في الذهن تحصل حد تام الماهية بلا خلاف واجزاء التام منحصرة في الاجناس والفصول
كما حقق في موضعه فلو كان الجزء عين ما كان تحصل لزم تحقق المركب في الذهن بدون جزئه
الذي هو المادة فلم تكن المادة متقدمة في الوجود الذهني اما اذا كان الجنس مع الجزء
المادي متحدين بالذات متغايرين بالجهة كما ذهب اليه الجمهور فلا يلزم ذلك لاتحادهما بالذات
واما ثانيا فلان الجزء المادة العقلية التي تفرضها في البسائط وان لم تكن متميزة في الوجود الخارجي
لكنها متميزة في العقل ويجوز ان يكون الوجود بحسب الاشياء اليها متقدما عليه بحسب [?]
الى البسيط المذكور على انك ستقف على ان المركب من المادة والصورة في سائر المواضع
الكاذبي واعتبار العدم والاخر منهما من هذا القبيل وعلى هذا لا حاجة الى نفي التركيب في المركبات
العقلية التي هذا اعني العموم التركيب فيها واما اختيار المعنى الثاني فبعيد لان الغرض من اعتبار تلك
الخواص لا سيما العدم المذكور الذي هو الخاصة المطلقة للجزء ان يميز بها الجزء من غيره ولما

ولما كان الجزء الخارجي متقدما في الوجود الخارجي فقط وكثير لا يورث شركه في ذلك
فلا يتميز بهذه الخاصة الجزء عن سائر مشاركاته في التقدم المذكور والفرق الذي ذكره ثمة بين
المعد وبين الجزء بحث ان يكون متقدما في الوجود الذي هو جزء فيه بخلاف المعد فانه
لا يتميز افراد جنس الجزء من المعدات بالجملة لو كانت الخاصة المطلقة هذه لم يترتب عليها التمييز
الذي هو المطلوب من اعتبارها فالوجه ان يحمله على الوجه الاول ويراد به تمييز الجزء عن جميع ما عداه
اما الايراد الاول فمنشأه حمل المغايرة بين الجنس والمادة على المغايرة الذاتية
وذلك وهم لانه لا يتعلق بالاعتراض كيف وقد تكرر في عبارة الشارح بيان ان المغايرة
بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة اعتباري فما ذكره هو بعينه ما ذهب اليه الجمهور
واما الثاني فمنشأه اغفال الجنس فان المادة العقلية لا تحمل على المركب من حيث انها
مادة وانما تحمل عليه من حيث الجنسية وفي هذا الاعتبار ليست مادة كيف لا ومعنى الاتحاد
والجزئية تنافي الاتحاد وقد صرح هذا المعترض فيما سلف بان الجزئية تنافي صحة الحمل هنا وفي تحقيق
المقام كلام آخر لا يحتمله هذا المجال وقوله على انك ستقف على ان المركب من المادة والصورة
الاتحاد حال عن التحصيل فان التركيب ينافي الاتحاد نعم لو اصطلح على الاتحاد وسمته تحليلا بمعنى
ان ما هو جزء باعتبار فهو متحد معه باعتبار آخر فلا مشاحة في ذلك ويرجع الى ما ذكرناه ونفي التركيب
عن البسائط التي عدها من المركبات العقلية فصرح به الفارابي في تعليقاته وهو الحق فان العقل
يحلل تلك البسائط كالسواد مثلا الى اللون وقابض البصر فيما يتسمه الى كالاجزاء التحليلية
البسيط لا تركيب فيها بالحقيقة واما الايراد الاخير فجوابه ان الغرض الذي توهمه وهو تمييز افراد الجزء
عن غيره لا يحصله ما ذكره فان اطراف النسبة متقدمة عليها في الوجودين مع انها ليست اجزاء منها
وبالجملة فلون العرض ذلك هل الظاهر ان العرض اشارة الى الصنف من العلة باطراد التقدم
في الوجودين على الوجه المذكور فيه بخلاف غيره من اصناف العلة فان ذلك لا يطرد فيه
وان تحقق في بعض افراده كما يقال في احكام العكوس والنقائض فقد ظهر سقوط قوله فالوجه
ان يحمل الوجه الاول ويراد به تمييز الجزء عن جميع ما عداه   وعن الثاني اعني تعلقه بحسب الوجود
الخارجي في الخواص فيه بحث لان العدم الخارجي اللازم للجزء على ما حققه آنفا بمعنى انه لو كان له
وجود خارجي مغاير لكان متقدما فيلزم ان لا يتحقق الاستغناء عن الوسط في الثبوت والجواب
ان العدم المفسر بالجهة المذكورة سبب الاستغناء وان لم يتحقق بالفعل وهي في النظر في ان [?]

مستند الى تلك الحيثية فقد رفعه واعترض عليه بانه يكفي في الجواب ان يدعي استلزام الحيثية المذكورة للاستغناء واستلزامها له فان الجزء بالحيثية المذكورة ان كان له وجود مغاير وكان علة في الخارج كان حاصلا عند حصوله فيستغني عن سبب جديد وسقط النظر الذي بني على جوابه انتهى حسن ما ذكره في معرض الدليل لا يدل على المطلوب اصلا لان المدعي استغناء الجزء كلما عن السبب الجديد باعتبار الوجود الذهني والخارجي معا فاذا كان للجزء وجود مغاير ولم يكن علة في الخارج لم يتجرد لماهيته قطعا على انا لا نم انه على تقدير العينية يكون مفتقرا بل ذلك من اصوله الموضوعة التي لا شاهد عليها في الفطرة السليمة كما عرفت فيما سبق ثم الحيثية المذكورة هي انه على تقدير المغايرة في الوجود العيني يكون حاصلا عند حصوله فيكون مستغنيا عن سبب جديد ومن البين انه لا يلزم من ذلك كون استغناء الجزء مطلقا عن السبب الجديد في الوجود حتى يستند الى الحيثية المذكورة فان تلك الحيثية هي كون الجزء بحيث لو وجد بوجود مغاير لكان متقدما عليه والمذكور في الدليل انه لو وجد بوجود مغاير وكان علة كان مستغنيا وايضا من اين علم ان كون الجزء علة لا يستلزم استغناؤه عن السبب في الوجود الذهني فان العلة عين جميع ما يصدق عليها يحتاج التصديق [illegible] تفصيله الى السبب يعني ان حصول الجزء للمركب كالحاجة للسبب في اللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد اعترض عليه بان حصول الجزء للمركب لا يفتقر الى سبب اصلا لا قديم ولا جديد والمحتاج الى السبب حصول الجزء لماهية المركب لا له فان السواد لذاته لون وليس بسبب جعل السواد لونا اصلا بل السبب يجعل الثوب ذا لون لما تقرر عندهم ان الوجود متقدم على علة الذاتيات فيكون للفاعل الموجد للسواد مدخلية لونا لما ذكره من ان وجوده صار لونا فيكون ثبوت اللون له محتاجا الى السبب الموجد له والحق ان المراد بحصول الجزء للمركب جزءا كما هو المتبادر بمعونة المقام ثبوت ذلك الجزء وفي قوله حصول الجزء للمركب لفظ للمركب متعلق بالجزء ومعناه ان حصول جزء المركب لا يحتاج الى سبب جديد في مرتبة وجود المركب لان وجوده سابق على وجود المركب ووجوبه بسبب ان وجوده متقدم على مرتبة وجود المركب فوجوده لا يحتاج الى سبب جديد اي غير السبب السابق [illegible] بل المجرد بتصور الماهية اعترض عليه بانه لو صح ذلك لكان تصور الماهية مستلزما لاثبات جميع الذاتيات لها وهو ظاهر الفساد ونقل المعترض في تجريد الحواشي

دفعا

دفعا للاعتراض المذكور ان مراده التجرد عن الواسطة لا عن غيرها مطلقا واعتمد في ذلك على ما ذكره عن قريب وهو قوله المجرد اخطار الماهية والجزء بالبال اذ هو قرينة جلية على ذلك فقد اجمل اولا ثم فصل واعترض عليه بان قوله المجرد اخطار الجزء والماهية ناظر الى اللازم البين بالمعنى الاعم لا الى هذا القسم كما يدل عليه قوله هذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم اذ يشترط اخطارهما [illegible] الا ان يكتفى بتصور الماهية والتجرد عن الوسط مشترك بين القسمين فلا يكون الفرق باعتبار التجرد عن الوسط بل هو باعتبار التجرد عن اخطار الجزء كما هو المتبادر عبارة الشارح هكذا بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورها وفي بعض النسخ بمجرد تصورها وقد كتب المعترض هذا الاعتراض اولا على قوله بمجرد تصورها فاجيب عنه بما ذكره ثم غيره وكتبه على قوله بمجرد تصور الماهية ومع ذلك قوله لو صح ذلك لزم ان يكون تصور الماهية مستلزما لاثبات جميع الذاتيات لها ان اراد انه يلزم ان يكون تصور الماهية باي وجه كان مستلزما لاثبات جميع الذاتيات له فالملازمة ممنوعة لان الدعوى ههنا الا ان تصور الماهية بكنهها يستلزم وجوب الاثبات وامتناع السلب وان اراد انه يلزم كون تصور الماهية بالكنه مستلزما لذلك الاثبات فلعل ان يمنع بطلان التالي كيف وقد بين المعترض ان تصور الماهية بالكنه عبارة عن العلم بالاجزاء مفصلا على انه يمكن ان يقال المقصود من وجوب الاثبات امتناع السلب ولا شك ان تصور الماهية بالكنه يوجب امتناع السلب ثم اني لم اعترض على هذا الجواب فيما عندي من نسخة الحواشي وتجريد الغواشي وعسى ان يكون من اللواحق التي الحقها هو [illegible] غير السواد والله الموفق للسداد كما في السب قيل لا شك ان [illegible] الآلات عرضت لها هيئة مخصوصة من باب الوضع فلو اطلق لفظ السلب على تلك الآلات حال كونها معروضة لتلك الهيئة المخصوصة كانت الهيئة خارجة عن الذات التي عبر عنها بالسب وهو [illegible] العرض قطعا ولو اطلق على الآلة والهيئة جميعا كان عرضا وجوهرا الى [illegible] واحد مسمى باسم واحد فلا يكون هذا المجموع جوهرا ولا عرضا كما ان المجموع الجسم والحركة القائمة به لا يكون جوهرا ولا عرضا ثم في جعل الهيئة العارضة بمعنى اعتبارية والهيئة العارضة للآلات السب حقيقة نظر وكذا في جعل المزاج جزءا من المعجون فتامل ونقل عليه في تجريد الحواشي قوله فلا يكون هذا المجموع جوهرا ولا عرضا عدم صدق حد الجوهر عليه ههنا المجموع لا يحتاج الى موضوع فاعترض عليه بان حد الجوهر لا يصدق على هذا المجموع

اما اولا فلان الوحدة الجنسية معتبرة في تقسيم الجنس العالي الى المقولات العشر فتكون معتبرة
في حد كل منها والمجموع المذكور ليس جنسا واحدا بل مركبا من جنسين واما ثانيا فلان معنى
المجموع محتاج الى العرض الذي هو جزؤه بحيث لا يمكن تحققه بدونه وهو محتاج الى الموضوع
كذلك فيكون المجموع محتاجا الى الموضوع بحيث لا يمكن تحققه بدونه واحتياج العرض الى الموضوع
لكون كذلك فكيف لا يصدق عليه انه محتاج الى الموضوع على ان ما استدل به من ان
معنى المجموع لا يحتاج الى موضوع لا اختصاص له بالجوهر والعرض العام به بل نسبته الى الجوهر
والعرض العام نسبة واحدة فلو اقتضى ذلك دخول المجموع الاول في تعريف الجوهر
لاقتضى دخول المجموع الثاني وهو ليس بجوهر وفاقا   اما الايراد الاول ففيه خبط
اما اولا فلان اعتبار الوحدة في تقسيم الجنس العالي الى المقولات العشر لا يقتضي كون الوحدة
معتبرا في حدود تلك المقولات كالجوهر مثلا كيف ولو اعتبر في حده الوحدة لم يمكن حمله
عليها ضرورة ان الوحدة عرضي فلا يكون داخلا في حد الجنس العالي واما ثانيا فلان معنى
اعتبار الوحدة في التقسيم ان يقيد المقسم بالوحدة المطلقة المعتبرة في الاقسام فان كان
التقسيم الى الاشخاص كان المقسم مقيدا بالوحدة الشخصية المطلقة فيكون معنى تقسيم الانسان
الى زيد وعمرو وبكر ان الانسان الواحد بالشخص بل الشخص الواحد من الانسان اما زيد او عمرو
وان كان التقسيم الى الاجناس كان المقسم مقيدا بالوحدة الجنسية المطلقة فيكون معنى تقسيم الجنس
العالي الى المقولات ان الجنس العالي الواحد اما هو الجوهر او الكم او الكيف الى آخر التقسيم وقس على ذلك
تقسيم الجنس كالحيوان الى انواعه كالانسان والفرس فان معناه ان الحيوان الذي هو جنس
واحد اما انسان او فرس او غيرهما ولا يلزم من اعتبار الوحدة على هذا الوجه ان يكون الكثير
من الاقسام خارجا عن طبيعة المقسم كزيد وعمرو وعن طبيعة الانسان وكالانسان والفرس
عن طبيعة الحيوان والجوهر والكيف واشباههما عن طبيعة الجنس العالي بل هي داخلة في طبيعة المقسم
وانما يخرج عنه بقيد الوحدة فليست هذه الكثرات في التقسيم الى الاشخاص شخصا واحدا بل اشخاصا
كثيرا والانواع الكثيرة المندرجة تحت الحيوان مثلا ليس حيوانا هو نوع واحد اي ليس نوعا
واحدا من الحيوان بل نوع كثير ولو لم يكن الاقسام الكثيرة داخلة في طبيعة المقسم بدون قيد
الوجه لم يحتج الى التقييد بالوحدة لاخراجها عنه فحينئذ لا يلزم من اعتبار الوحدة في تقسيم الجنس العالي
الى المقولات ان لا يكون المركب من الجوهر والعرض كالوضع مثلا السرير المركب من الاخشاب

والهيئة

والهيئة العارضة لها داخلا في الجوهر بل لا مناسبة بينه وبين ما اصلا نعم لو قسم الجوهر
الى الاقسام الحقيقية اي الجوهر مقيدا بالوحدة الحقيقية التي لا يشمل الوحدة الاعتبارية
كان السرير خارجا عن الجوهر المقيد بتلك الوحدة لا عن طبيعة الجوهر المطلق فظهر ان الحكم
بعدم صدق حد الجوهر على هذا المجموع بناء على اعتبار الوحدة في تقسيم الاجناس العالية الى المقولات
خبط على خبط وان كون المجموع مركبا من جنسين انما يقتضي ان لا يكون جنسا واحدا لا ان لا يصدق
عليه الجوهر الذي هو جنس واحد كما ان افراد الجوهر ليست جنسا واحدا لكن يصدق عليها الجوهر
الذي هو جنس واحد واما الايراد الثاني فمنشأه عدم تحقيق معنى العرضي فان العرض هو المحتاج
الى الموضوع اعني المحل المقوم له وليس موضوع الجزء موضوعا للمجموع اذ ليس محلا له فلا يصدق
على المجموع انه محتاج الى الموضوع بهذا المعنى واحتياج العرض الى الموضوع انما يكون كذلك اي
بان يكون العرض حالا فيه محتاجا اليه في الوجود لا كما توهمه ولو كان الامر على ما توهمه لكان
موضوع احد العرضين كالسواد موضوعا لمجموع السواد والبياض فان هذا المجموع موقوف
على السواد والبياض وكل منهما محتاج الى موضوعه فيكون كل منهما موضوعا للمجموع على قياس ما ذكره
ثم مقتضى كلامه ان يكون السرير عرضا لانه محتاج الى الموضوع كما ذكره وذلك مما لا يقول به عاقل
لا يقال الوحدة معتبرة في العرضي لانا نقول ان كان المراد بالوحدة ما ينافي التركيب لزم ان لا يكون
الحلقة المركبة من اللون والشكل عرضا وهو خلاف اجماعهم وان اريد بها ما لا ينافيه فيشمل
السرير كما يشمل الحلقة   انه لو صح ما ذكره من احتياج السرير الى موضوع جزئه
يخرجه عن حد الجوهر لزم ان لا يكون الصور العنصرية مثلا جوهرا لاحتياجها الى الحركات الفلكية
واحتياج تلك الحركات الى موضوعاتها فيكون تلك الصور محتاجة الى الموضوع فلا يكون
جوهرا على قياس ما ذكره واما قوله ان ما ذكره ليس مختصا بالجوهر والعرض العام به فلا مجال
فيه ولا تخصيص بما ذكره غاية الامر ان يكون المركب من كل جوهر وعرض ماهية اعتبارية او نوعا
اعتباريا للجوهر وانما خصصت بذكر الجوهر والعرض العام لان اعتبار الوحدة فيه اظهر وبقي
كونه جوهرا او فاقا محل دعوى بلا دليل بل مستند الى الشبهة قد عرفت حالها والمحقق ممن يحمل السفاد
ثم سكره ذلك الامر الذي هو مذكور مرارا وسعاده تكرارا فحقي ان يسند قول من قال
چند لافی از شفا دار شفا می بایدت   ثم اني اوردت في تحرير الحواشي على قول المعترض
ايرادا على الشارح ان في جعل الهيئة العارضة للعسكر اعتبارية والهيئة العارضة لآلات البيت

حقيقة نظر وكذا في جعل المزاج جزءا من المعجون ان كلام الشيخ مبني على ما هو المشهور من ان المزاج
من الاعراض الموجودة في الخارج واما الهيئة العارضة لاحاد العسكر فهو اشبه بهم الى كونه
وهو اهمهم على امر معين وامثال ذلك من الامور الاعتبارية واما جعل المزاج جزءا من المعجون
عند الى الصورة النوعية فلا يرد عليه شيء واعترض عليه بانه قد نقل بعض المتكلمين ان الحكماء قسموا
الموجود الخارجي الى الواجب والممكن الى الواجب الجوهر والعرض وهو غير مطابق للواقع على
مطابقة لكون الاعراض كلها من الموجودات الخارجية لا بعضها ولا يصح ذلك جوابا لطلب
الفرق بين الهيئة العارضة لاجزاء البيت والهيئة العارضة لاحاد العسكر وحمل المزاج على الصورة
النوعية ولا له الكلام عليه فلا معنى الى المصنف اليه ما ذكرته هو ان مبنى ما ذكره الشيخ على ما هو
المشهور ولا شك ان الوضع بحسب المشهور من الاعراض الموجودة في الخارج دون الاعتبار
الى ملك معين وتوافق الجماعة في امر واحد فيصح التمثيل بناء على المشهور سواء طابق الواقع ام
لم في قوله وعلى تقدير مطابقته لكون الاعراض كلها من الموجودات الخارجية لا بعضها حيث
جلي اذ على هذا التقدير لا يكون ما ليس موجودا في الخارج كالامور الاعتبارية عرضا بل يكون
خارجا عن المقسم لعدم كونها موجودة في الخارج فيصح تمثيل ما ليس موجودا في الخارج بالامور الاعتبارية
وتمثيل الموجود الخارجي بالوضع بناء على المشهور وما حمل المزاج على الصورة النوعية فليس كلامي
منه عين ولا اثر فان عبارتي على ما نقله المعترض انما ان الشارح اسند الى الصورة النوعية
ولو كان المزاج محمولا على الصورة النوعية لم يصح الاسناد اليها كما ذكره من حمل المزاج
على الصورة الى كلامي وهم لا اشارة له في كلامي فلا معنى الى ما نسبه الى جميع نظائره لكن
الضرورات تدعوا الى التعرض لامثال هذه الكلمات وحدة حقيقية مختصة باللوازم
والاثار قلت في الحواشي قال الشيخ المراد به مختص باللوازم والاثار فان العسكر والعشرة
مختصان بلوازم واثار للوحدة غير حقيقية المراد باللوازم والاثار لوازم واثار لا يكون عين
مجموع اثار الاجزاء المادية ولوازمها بل لوازم الوحدة الحاصلة بالتركيب كما يشعر به العبارة
وليس في العسكر والعشرة الا لوازم الاحاد بخلاف المعادن مثلا فان فيها خواص ليست عين
مجموع خواص الاجزاء كالياقوت مثلا ولعل هذا معيار للوحدة الحقيقية واعترض عليه بان نحو له ليس في العسكر
والعشرة لا اجتماع لوازم الاحاد عدم او لا اجتماع الاحاد في كل من الصورتين لوازم غير مجموع
لوازم الاحاد الا ترى ان الحبل المأخوذ من عشرة خيوط مثلا يقوى على اضعاف قوى جميع الخيوط التي

فيه

ثم ان اراد بقوله بخلاف المعادن فان فيها خواص ليست عين مجموع خواص الاجزاء لان فيها
خواص ليست عين مجموع خواص الاجزاء المادية والصورية فلا ثم ان فيها خاصة من هذا القبيل
وان اراد انها ليست عين مجموع خواص الاجزاء المادية فهم لكن لا ثم انه ليس في العسكر والعشرة
امثال ذلك لفظ الاجزاء في عبارة الحاشية مقيد بالمادية فلا وجه لهذا الترديد
مع ذلك التقييد وارادة بقوله بل لوازم الوحدة الحاصلة بالتركيب ثم كون قوة الحبل
المؤلف من الخيوط على اضعاف قوى جميع الخيوط التي فيه خلاف الظاهر بل خلاف الواقع ثم ما ذكر
في قوة تعريف الوحدة الحقيقية والنقض على التعريف لمجرد المنع غير موجه بل لا بد من اثبات كون هو
مادة النقض خارجا عن التعريف مع دخوله في الماهية المعرفة او اثبات كون مادة النقض داخلا
في التعريف مع خروجه عنها حتى يتم القدح في جامعه او مانعه ثم نقل المعترض عن بعض الفضلاء
انه قال ان كفى في الوحدة الحقيقية حلول بعض اجزاء المركب في البعض يكون العرض المركب من المحل
المذكور والحال مطلقا على انا نقول لو تم ما ذكره من الدليل لزم ان لا يكون السرير المركب
من القطع الخشبية والهيئة الحالة فيها واحدا حقيقيا وهو خلاف ما صرح به المحققون واعترض عليه
بان الواحد الحقيقي ما يكون نفس ذاته امرا واحدا لا انه امور متعددة توصف بالوحدة او الاحاد
مع صفة واحدة كالاربعة والمربعة توصفان بالوحدة فيقال اربعة واحدة او مربع واحد
ولا شك ان المركب من العرض ومحله ليس واحدا حقيقيا ثم السرير ليس واحدا حقيقيا كما حسبه
بل هو واحد صناعي كما حقق في موضعه كلامه هذا مع ما فيه مواضع من كلامه يبنى
على ان الواحد الحقيقي ما لا يكون في ذاته اجزاء متعددة ولا يخفى انه ح يكون الواحد الحقيقي مساويا
للبسيط فلا يكون شيء من المركبات واحدا حقيقيا وهو خلاف ما اطبق عليه العقلاء ذكره في
في بعض المواضع تفصيل ذلك فانتظره فانه ربما خفي التصديق لخفاء تصورات اطرافه اه قلت عليه
لا طائل تحته اذ طال التمثيل لا يزيل خفاء تصورات اطرافه ذلك التصديق بل انما يزيل الخفاء عن الحكم
فان تذكر الجزئيات التي صارت في مبدأ الفطرة معدة لفيضان الحكم الكلي بعد النقض لتذكر ذلك الحكم
في الحال فتذكر التصديق او تصور ملاحظة الجزئيات معدة لفيضان الحكم الكلي في الحال واعترض عليه
بان الشيخ لم يحكم بان خفاء تصورات الاطراف يزول بالتمثيل حتى يتوجه عليه ما ذكره بل حكم
بان زوال الخفاء الحاصل في التصديق بواسطة خفاء تصورات اطرافه يزول بالتمثيل ولا حجر في ان يزول
الخفاء الحاصل بسبب امر اخر لا بزوال ذلك السبب اي عاقل يجوز زوال الخفاء الحاصل بسبب

خفاء التصور الاطراف بدون زوال خفاء ذلك التصور فانه من قبيل ان يقال يجوز زوال
الحمى الحاصلة بسبب العفن بدون زوال العفن وقيل يوهم ان حصول الامر كالخفاء اذا كان بسبب امر
كخفاء التصور يزول بدون زوال ذلك السبب   وقد تحير اعاظم العلماء في تركب الماهية
من الاجزاء المحمولة قلت في الحواشي ان جزء الموجود حقيقة ليس بمحمول وما هو محمول ليس بجزء
واطلاق المحمول على الاجزاء مسامحة نظرا الى اتحادهما بالذات و ... نحو العقل والاعتبار
وعند هذا الاشكال في التركيب العقلي كما سبق تفصيله فان قلت ما الذي تختاره من الاحتمالات
الاربع قلت الاحتمال الثاني الاجزاء المحمولة على المادة والصورة موجودان بوجودين
ولا يحملان على المركب والجنس والفصل موجودان بوجود واحد فيحملان على الماهية ويحمل
احدهما على الاخر فان قلت يلزم المحذور اللازم من الاحتمال الاول وهو وجود الكل بدون الجزء
او قيام الواحد بامور متعددة قلت طبيعة الجنس الماخوذ بشرط الفصل على ما سبق تحقيقه
لا تغاير الفصل لا في الذهن ولا في الخارج فان الحيوان لا بشرط شيء مثلا اذا انضم اليه الناطق
فانما ينضم اليه من حيث انه يعينه ويحصله لا من حيث انه امر اخر يحصل منهما ثالث ومن ثم قال الشيخ في الشفاء
لو ان الحصة التي في معنى الجنس وجود ويحصل قبل وجود النوعية لكان شيئا لوجود النوعية مثل الجسم الذي
في معنى المادة وان كان قبله لا بالزمان بل وجود تلك الحصة في النوع هو وجود ذلك النوعية
لا غير في الفصل انه الحكم هكذا فان الفصل لا يمكن ان يصح في شيء من الاشياء الحصة التي
في طبيعة الجنس وجود الفصل سواء لا ينضم اليه شيء اخر حتى يحدث الحيوان النوع بل كان خارجا منه
في الفصل انه بل انما يحدث للشيء الذي هو النوع طبيعة الحصة في الوجود والفعل معا اذا اتحد
النوع بتمامه ولا يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه بل مضافا في جزء منه
من الجهة التي ادانا اليها انتهى   فالوجود انما يعرضهما من حيث الوحدة لا من حيث الاثنان
نظير ذلك بوجه صورة الحصة الواحدة تعرض لها في الهيولى التي هي معروض الانفصال اعني الصورتين
لا من حيث انهما متكثرة بل الوحدة والكثرة انما يحصلان بسبب وحدة الوجود وكثرته كما في الشيخ
بسبب وحدة الصورة وكثرتها واعترض عليه اما اولا فان الجزء لو كان متحدا مع المحمول بالذات
لكان عينه ويصح حمله عليه لصح حمل المحمول متحدا معه عليه حقيقة لا مسامحة غاية الامر ان الجزئية
لا تكون مناط الحمل كما ان الاب يحمل على الطبيب وليس الطبيب منشا للابوة واما ثانيا فلان المادة
والصورة لو كانا موجودين بوجودين تغاير الجنس والفصل موجودين بوجود واحد

كانت

كانت المادة والجنس مختلفين ذاتا وكذا الصورة والفصل وحينئذ لم يكن المادة والصورة
موجودين اذ ليس بعقل من الماهية حينئذ الا الجنس والفصل وهما غير المادة والصورة ذاتا
واعتبارا على التقدير المذكور فيلزم وجود الكل بدون الجزء ولا يندفع ذلك بما ذكره
من ان طبيعة الحيوان الماخوذ بشرط الفصل غير مغاير للفصل كما لا يخفى على من له مسكة على ان
ما ذكره حاصل عن التحصيل وليس معنى كلام الشيخ ذلك   اما اولا فلانه يلزم من الاتحاد
بالذات ان لا يكون الحكم على احد المتحدين بما يحكم به على الاخر على سبيل المسامحة الا ترى ان الشيخ
وغيره من المحققين صرحوا بان المغايرة بين الجنس والمادة اعتباري فان الطبيعة الجنسية بشرط
عدم الخلو الخلط بالفصل وقابلية الخلط جنس وبشرط سلبهما مادة كان مسامحة بل لو قيل ان
الحيوان بشرط الناطق مثلا جنس او الحيوان بشرط لا شيء هو النوع لكان القائل به ملوما عند
اهل الصناعة ما لم يؤول واما ثانيا فلان الاتحاد بين الشيئين والطبيعة عرضي من حيث عروضها
لمعروض واحد هو زيد مثلا ومصداق الحمل منهما وليس هو هذا الاتحاد اذ معنى هو على ما حقق
في موضعه مطلق الاتحاد وهو متحقق بينهما في ضمن هذا الفرد حقيقة فلا مسامحة في الحكم بينهما بالاتحاد
المطلق واما في البحث فالمهية بشرط لا شيء في صحة الحمل فلا يصح الحكم عليها بالمحمولية الا على طريق
المسامحة وليس لزوم المسامحة مبنيا على ما توهمه من انه ليس مناط الحمل بل من حيث انه يوجد
على وجه ينافي الحمل واما ثالثا فلانا لا نسلم ان المادة والصورة لو كانا موجودين بوجودين والجنس
والفصل موجودين بوجود واحد كان المادة والجنس مختلفين ذاتا وكذا الصورة والفصل
فان الاعتبارات الثلاث اعني لا بشرط وبشرط شيء وبشرط لا شيء يلحق الطبيعة الواحدة
ولتلك الطبيعة بكل اعتبار حكم مخالف للحكم الذي لها باعتبار اخر فالحيوان مثلا من حيث انه مادة
للانسان سبب له وغير محمول عليه ومن حيث انه مخلوط بالفعل بالناطق عين نوع الانسان
ومن حيث انه لا بشرط قابل للاتحاد وصالح للحمل وهو بهذا الاعتبار جنس وتحقيق المقام على ما بينه
الشيخ في الشفاء ان الاعتبار الاخير اعني لا بشرط شيء بمنزلة الامكان والاعتبار الثاني
بمنزلة الوجوب والاعتبار الاول بمنزلة الامتناع فالاعتبار الثالث يمكن كونه متحدا
مع النوع وان لا يكون متحدا معه وبالاعتبار الثاني يتعين اتحاده معه وبالاعتبار الاول
يمتنع اتحاده معه وكما ان الاحكام الذهنية تختلف باختلاف الاعتبارات الذهنية حتى قال الشيخ
وغيره ان الشيء في الذهن جوهر وعرض وواحد وهذه الامور لا تخفى على من مارس الصناعة

فظهر ان نسبة ما ذكره الى الخلو عن التحصيل انما نشأت من الخلو عن التحصيل هذه الاجزاء
اما ان تكون صورا لامور متعددة فهل لها ما يستقيم هذا الترديد لو كانت الاجزاء العقلية
صورا ذهنية وذلك مبني على ما حسبه بعض المتأخرين من ان الاجزاء العقلية اجزاء المهية
بحسب الوجود الذهني حتى تكون الصورة الحاصلة من الانسان مركبا من الحيوان والناطق وليس كذلك
ان ما في الذهن من الانسان ليس حيوانا ولا ناطقا بل الاجزاء العقلية عبارة عن امور
يقسم العقل المهية اليها بضرب من القسمة صالحة لان تحمل على المهية وان كان لا باعتبار الحركة
مثلا كما جاز للعقل ان يقسم الانسان الى اجزاء مقدارية جاز له ان يقسمه بحسب الصفات والآثار
الى جوهر قابل للابعاد نام حساس متحرك بالارادة ناطق فهذه الاقسام اجزاء الحلية
للانسان الموجود في الخارج لانها اجزاء لمحصل من الانسان في العقل والانسان امر واحد
مكثر يقسم العقل اياه الى هذه الاقسام كما انه مكثر يقسمه الى الاجزاء المقدارية ولما كان
جميع هذه الاقسام دالا على وجود امر واحد في نفس الامر هو الانسان جاز حمل كل واحد
منها عليه وعلى بعض آخر منها فظهر ان هذه الاجزاء ليست صورا ذهنية حتى يرد فيها انها صور
لامر واحد او لامور متعددة بل هي اجزاء فرضية لموجود واحد واقع في نفس الامر فلا تكون
متمايزة في الخارج بل بحسب تقسيم العقل الامر الواحد فرضية لموجود واحد لها بحسبه متمايزة وعلى هذا
تحمل قول المص وقد تتميز في الذهن فقط [illegible] الاجزاء العقلية للمهية لا محالة تكون اجزاء
بحسب الوجود العقلي بل لا معنى للاجزاء العقلية الا ذلك كما ان الاجزاء الخارجية هي اجزاء
للشيء بحسب الوجود الخارجي فتلك الاجزاء بصفة التعدد انما توجد في العقل وهي غير موجودة
في العقل صور ذهنية لا محالة [illegible] ما في الذهن من الانسان ليس حيوانا ولا ناطقا مبني
على ما توهمه من تبدل المهية بحسب الوجود وكيف يتوهم من له ادنى استقامة في الفطرة
ان وجود الشيء في العقل يبدل ماهيته بل هو كلام ساقط كما سبق تفصيله مرارا وما يتوهمه
وقع المنكرون للوجود الذهني في انكاره وهو انهم لما رأوا الآثار واللوازم التي رتبت على الشيء سه
دون الوجود في الخارج توهموا انها دون تلك الآثار واللوازم لا توجد اصلا وهو
في الحقيقة ناش من عدم التمييز بين لوازم الوجود ولوازم المهية ولو سلم ان الاجزاء العقلية
مما لا طائل تحته ان على ما ذهب اليه تلك الاجزاء العقلية مخالفة للمهية لان ماهية مثلا تحت المهية
بل تحت الجنس العالي فكيف يصح حملها عليها هو هو فكان عليه بيان صحة الحمل ولم يتعرض له بل ذكر صحة

الحمل

الحمل بطريق الوضع والتسليم ومن البيان ان ما ذكره من كون تلك الاجزاء الحلية مشتركة
بينها وبين الاجزاء التحليلية المقدارية للجسم البسيط [illegible] كون جميع الاقسام دالا
على وجود امر واحد في الخارج مع عدم صحة حمل الاجزاء المقدارية على الجسم ولا حمل بعضها
على بعض فلا بد له من بيان الفرق المعتد بصحة الحمل في الاجزاء العقلية وعدم صحتها في الاجزاء المقدارية
فظهر سقوط قوله فظهر ان هذه الاجزاء ليست صورا ذهنية لا محالة فتكون صورا فيصح بل اجزاء فرضية
لموجود خارجي فان الاجزاء الفرضية موجودات ذهنية لا محالة فتكون صورا فيصح الترديد
فيها بانها صور لامر واحد او لامور متعددة ثم نقل عن بعض الفضلاء انه قال ان ارادوا ان حصول
المعاني وشمولها له سوى حملها تكون تلك المعاني محمولات كالمفهومات المنتزعة منها فلزم ان تكون
الانسان مثلا لموادها [illegible] وحركة ارادية وهو بين البطلان وان ارادوا شمولها له شمول
الاعراض لمحالها يلزم ان تكون الشيء متقدما على تلك المعاني ومتقوما بها قبلها فلا تكون المفهومات
المنتزعة منها داخلة فيه وذاتيا له وقد اعترض عليه بانا نختار ان المراد هو القسم الثاني وقوله يلزم
ان تكون الشيء متقدما على تلك المعاني ومتقوما قبلها قلنا مسلم لكن لا نم ان المفهومات المنتزعة منها لا تكون
داخلة فيه فان المشتق يدل على ذات مبهم باعتبار معنى معين كما مر تحقيقه في الحواشي السابقة الذاتيات
منها هو الصورة الداخلة في المهية المعبر عنها الذي يعبر بها به قالوا لما لم يكن لنا طريق الى معرفة
الصور النوعية الا بالآثار عبر عن الصورة المذكورة بها قال الشيخ في الحكمة العلائية [illegible] طلق
في الحيوان الناطق [illegible] نفس ناطقة [illegible] اثر الاثر الذي عن
الصورة هي الاثر الاقرب منها والاثر البعيد [illegible] الاقرب عن الصورة فلا تمييز الصورة به
فان بعض الآثار الاقرب يميز الصورة به وان لم يتعين فان وجد اثران في مرتبة واحدة
كالحس والحركة الارادية يميزها بهما معا منها على ذلك فقال فصل الحيوان هو الحساس المتحرك
بالارادة فاذا دلالة الفصول كالناطق والحساس والمتحرك بالارادة والناطق على الآثار الخارجة
عن الانسان فقط لصدوره [illegible] لكونها داخلة فيه فهذه الآثار اجزاء المفهوم الحدود دلالة
المحدودات ولا محذور في ذلك كما حقق في موضعه وبهذا التحقيق سقط ما نقل عن بعض المحققين
في رد الوجه الثالث بان بحار ان هذه المعاني الحاصلة للشيء المشتقة للمعاني اخرى خارجة
عن ذلك الشيء ولا نم ان المشتق منها لا يكون ذاتيا له لما بيناه مفصلا وبه سقط ما ذكره الشيخ
من ان الاجزاء المحمولة لا تكون مفهوم المشتق لانا نختار ان حد الاشتقاق خارجة ولا شيء في ذلك

كون المستفاد من تلك المأخذ من الاجزاء المحمولة لما مر   لما سلم ان المعنى المعين خارج
عن ماهية المحدود وداخل في مفهوم المسمى فلا يكون مفهوم المسمى جزءا لها لاستحالة على ما هو
خارج عنها فلا يكون التعريف المعرفة للمسمى حدا معقولا مع حد الاستحقاق خارج ولا يأتي
كون المستفاد من تلك المأخذ من الاجزاء المحمولة غير مسلم لان المأخذ لما كانت داخلة في المستفاد
وخارجة على الماهية كانت المستفاد خارجة عنها قطعا فان قال ان ما صدق عليه المسمى وهو الصورة
داخلة في المحدود فلذا يكون معنى قولك الانسان حيوان ناطق انه جسم نام حساس
متحرك بالارادة نفس ناطقة وقد تقرر عندهم ان النفس من مراتب استحالة البدن فلا يكون الجسم
حال الحيوة نفسا فلا يصح هذا التعريف فان الهواء ما لم يستحل نارا لا يصح حمل النار عليه هذا
مع ان ما زعمه من اتحاد النفس مع البدن في الوجود ولتستند اليه فانهما مختلفان في الجنس
وما ذكره من ان ذات الناطق مثلا هو الصورة لا الناطق وما نقله عن الحكمة العتيقة فان الصورة
هي النفس الناطقة لا كونها ذا نفس ناطقة وقد فسر الشيخ الناطق بما له نفس مستكملة لا النفس المستكملة
واين هذا من ذاك   والامر واحد ظلت في الحواشي في هذا البحث نظر لانه ان كان المراد
بقوله اما ان يكون صور الامور متعددة ان يكون صورا علمية لمفهومات متعددة فلا يحتمل القسم الثاني
لان الاجزاء لما كانت متغايرة بالمفهوم تكون باعتبار وجودها في الذهن صور المفهومات
متعددة ضرورة وان كان المراد ان يكون صادقة على امور متعددة فالقسم الاول غير محتمل
لان تلك الاجزاء صادقة على الماهية لا محالة اذ الكلام في تلك الاجزاء فتكون من القسم الاول الثاني
وايضا لا يكون حينئذ القسم الاول الخارج من التقسيم بعينه الاحتمال الاول لان المحتمل في القسم الاول
ان يكون الامور المتعددة التي يصدق عليها تلك الاجزاء متحدة في الوجود وليس ذلك هو
الاحتمال الاول بل هو ان يتحد تلك الاجزاء في الوجود مع اختلافها بالماهية وان كان المراد اعم
من المعنيين فلا تقابل بين القسم الاول والثاني اذ يجوز ان يكون صورا لامور متعددة بالمعنى الاول
وصورا لامر واحد بالمعنى الثاني فيكون متغايرة بالمفهوم متحدة فيما صدقت عليه ويمكن ان يقال
بعد اختيار المعنى الثالث الاعم ان المعتبر في القسم الثاني ان لا يكون صور الامور المتعددة
بل لامر واحد وبطل الثاني ثم [illegible] المحقق [illegible] حصر الاحتمالات في الثلث خلاف الثابت
في كلام الشيخ ولم يقسم الاحتمال الثاني الى قسمين وذكرها [illegible] في كلام [illegible] واورد عليه
الرد المذكور ولم يدخله في الاحتمالات لانه عنده اما راجع الى الاحتمال الثاني او خارج عن البحث

عن الاجزاء كما يظهر من الرد واعترض عليه اما اولا فلانا نختار ان المراد انها صور علمية
لمفهومات متعددة قوله فلا يحتمل القسم الثالث قلنا ان اراد انه على تقدير وقوع
القسم الاول كما يفهم مما استدل على ذلك فلم لا يبطلان التالي [illegible] اذ التركيب   القسمين
لا يقتضي وقوعهما معا وسوى ما [illegible] وان اراد انه غير محتمل على تقدير عدم وقوع القسم الاول
ووقوع القسم الثاني فلم [illegible] وما ذكره في معرض الاستدلال لا يفيد ذلك او نختار ان المراد
انها صادقة على امور متعددة وان كان هذا غير مستفاد من العبارة قوله فالقسم الاول
غير محتمل قلنا انه غير محتمل على تقدير وقوع القسم الثاني لا على تقدير عدم وقوع القسم الاول
[illegible] ولا محذور في ذلك كما عرفت في الصورة الاولى مفصلا واما ثانيا فلان الصورة
لم يرد بها المعنى الاعم من الصورة العلمية والحمل فكيف يستقيم الحمل عليه بلا قرينة   لا سيما على من له
ادنى مسكة ان المراد عدم احتمال المبحث وهو الاجزاء العقلية لا عدم احتماله على تقدير احد
القسمين ولنعم ما ذهب وهم واهم الى ان المراد ذلك فان حاصل احد القسمين لا يحتمل الاخر
فالرد الذي ذكره قبيح جدا ثم مما لا خفاء فيه ان الاجزاء العقلية متغايرة في المفهوم فلا يكون
صورا علمية لامر واحد اذ التغاير في المفهوم يقتضي كون معلومها امورا متعددة فلا يحتمل
القسم الثاني ومن حيث انها متحدة فيما صدقت عليه لا يحتمل القسم الاول وهو انها صادقة
على امور متعددة وهذان الوصفان اعني الاتحاد والتغاير المذكورين لازمان للاجزاء العقلية
معلوما باللزوم لهما فلا يحتمل الرد بين القسمين المذكورين لان كلا من القسمين ينافي احد اللازمين
المعلوم لزومهما للاجزاء العقلية ثم من العجب انه اختار القسم الثاني مع تصريحه بانه غير مستفاد
من العبارة وعند ذلك   اذا جاز الحمل على ذلك مع عدم افادة العبارة له
فليجز الحمل على المعنى الاول الاعم وان لم يكن مستفاد العبارة ولم يرد الصورة بذلك المعنى فان عدم
ورود الصورة بهذا المعنى انما يستلزم عدم كون هذا المعنى مفاد العبارة فاذا جاز الحمل على معنى
لا تفيده العبارة لم يكن لهذا الايراد وجه اصلا على ان الصور لها معان كثيرة منها ما هو الكلية
وهو يشمل الصورة الذهنية والامور الصادقة فان الشيء يعبر عنه العقل بوجه ما بالامور الصادقة
عليه ولذلك يقال انه معلوم بهذا الوجه بل نقول الامور الصادقة على الشيء صور له باعتبار
وجوده في الذهن فظهر ان قوله الصورة لم يرد بالمعنى الاعم من الصورة العلمية والحمل كلام
مخلط   ويستفاد منه قال في الحواشي التحقيق ان معنى المشتق لا يشتمل على النسبة الحقيقية

فان معنى الابيض والاسود ونظائرهما بعبارة بالفارسية سفيد وسياه وامثالهما ولا مدخل
في مفهومه الموصوف لا عاما ولا خاصا ولو دخل في مفهوم الابيض مثلا الشي كان معنى قولك
الثوب الابيض الثوب الشي الابيض وذلك معلوم الانتفاء بل معنى المشتق هو المعنى الذي عبر عنه
ثم العقل حكم اما بديهة او بالبرهان بان بعضا من تلك المعاني لا يوجد الا بان يقوم بماهية اخرى
مغايرة لها ساعة فيها لا كجزء منها وسميه بالعرض وبعضها ليس كذلك ولو لا تلك الخصوصية
لم يلزم ان يكون هناك شي هو الابيض او الاسود ونحو ذلك ان العقل لا يحكم بالنظر الاولى على ان
مثلا ما عبر بعرو ثم اذا لاحظ البرهان الدال على ثبوت الهيولى حكم بان هناك شيئا صار حسيا
بالعرض ومن هنا يظهر ان الاعراض هي المشتقات ما في حكمها كما سبق التلويح اليه ولذلك امكن
النزاع بعد تصور بعضها بالكنه في عرضيته كما وقع في الالوان فان كنهها عندهم بديهي ووقع ذلك
النزاع بعض الحكماء في عرضيتها ولو كان جعلها مبادي الاشتقاق لم يتصور النزاع فان عاقلا
لا يشك في الالوان بالمعنى الذي اخذوه ليس جوهرا قائما بذاته وقد سبق منا انه وان كان خلاف
افادة الشيخ والمتاخرين لكنه مما يصح عنه الوجدان والفطرة السليمة تساعده وتامل يوما اين
ومن السعادة بل انتصب لذلك اقوام اخر وكل منهم لما حقق له واعترض عليه بوجوه منها ان ليس له
لا يدخل في مفهوم المشتق الموصوف غير مسلم لجواز ان يدخل فيه لا على وجه العموم ولا على وجه الخصوص
بل يتعلق الحدث الذي هو ما خذ الاشتقاق لا بعينه كما يدل عليه تعسر العموم اذ ما يدل
على ذات مبهم باعتبار معنى معين وقد مر تفصيله في مباحث الوجود ومنها ان الشي لو كان داخلا
في مفهوم الابيض ووصف به الثوب وقيل الثوب الابيض لم يكن معناه الثوب الشي الابيض كما انه
بل كان معناه الثوب الشي ذو الساج وما يجري مجراه وكذا اذا دخل في مفهوم الثوب وقيل الثوب الابيض
لم يكن معناه الثوب الثوب الابيض بل كان معناه الثوب الثوب الساج او ما اشبه ذلك وسوط
ومنها ما اوردناه انفا على اختياره من ان المقولات هي المشتقات لا مباديها واما ما ذكره
من انه ليس ممن يومي مما اش وهي الشفاء فلا شك في صدقه من يسمع كلام هذا القائل ودرايته ما في الشفاء
اما قوله لجواز ان يدخل في مفهوم المشتق الموصوف لا على وجه العموم ولا على وجه الخصوص
فكلام حاصل عن التحصيل كما لا يخفى على اهل التحصيل فان كل مفهوم اما عام او خاص وكذا ما ذكره من انه
يتعلق الحدث الذي هو مبدا الاشتقاق به لا بعينه لان تعلق الحدث بشي يستلزم امتياز ذلك الشي
من الكل وما لا يكون لا خاصا ليس امرا معقولا ولا متميزا فكيف يتعلق بشي بل ذلك التعلق على ذ

المتاخرون وبعضهم هذا القائل فرع على وجود ذلك ما اخر عن تحصيله وتقويمه وما ذكره العموم
في تعسر الوصف هو بعينه ما ذكرناه فان معناه انه موضوع لذات غير معلوم الا باعتبار هذا الوجه
ومعلوم ان العلم بالشي بالوجه العلم بالوجه لا تفاوت بينهما الا بالاعتبار فمحصله انه موضوع
لوجه معلوم لذات مجهول كما هو التحقيق ومعنى وصف الذات بالابهام انه ليس معتبرا في مفهوم
المشتق بوجه من الوجوه كما قيل في بحث المشتق انه يدل على ثبوت الشي لامر مبهم واراد به ان القائل
ليس معتبرا في مفهومه بوجه من الوجوه اذ كل امر يعتبر في مفهوم ما يكون لا محالة امرا معينا
ولو كان من الامور العامة كالشي والممكن العام مثلا فالمبهم الذي لا تميز له بوجه من الوجوه لا يعقل
حتى لا يكون داخلا في مفهوم من المفهومات وكنا قد فصلنا ذلك فيما سبق وما ذكره من انه على تقدير
دخول الثوب او الشي في مفهوم الابيض كان معناه الثوب الشي له البياض او الثوب الثوب له البياض
محل من حيث العربية اذ لا رابطة بين الموصوف وله البياض والرابط في التركيب المقصود على صريح
انما هو الضمير الذي وبحوه فيصح ان يقال الثوب الشي الذي له البياض وعندهم ان الذي
له البياض هو معنى الابيض فهو في قوة الثوب الشي الابيض وما اورده على كون المقولات هي المشتقات
وما في حكمها لا مباديها فقد اشرنا الى سقوطه فيما سلف واما عدم الاذعان بكل ما بين في الشفاء
من غير النظر الى البرهان فهو مقتضى الفطرة السليمة التي فطر عليها الانسان فان من اعتقد كل ما سمعه
من غير برهان وامعان واعتمد على شهرة القائل والقول فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية
كما ذكره الشيخ وغيره من الحكماء وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة غير المركب في الخارج
قلت في الحواشي لا يخفى ان اصحاب هذا القول يثبتون وجود الكلي الطبيعي في الخارج فتلك الاجزاء
غير موجودة عندهم في الخارج فلا يكون غير المركب في الخارج ومتمايزة في العقل الا باول
وهو ان وجود الشخص ينسب اليها بالعرض فهناك وجود واحد للشخص بالذات ولها بالعرض ويكون
صحة الحمل بواسطة هذا الاتحاد واعترض عليه اما اولا فبانه لا يلزم من نفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج
نفي وجود هذه الاجزاء فيه لجواز ان يكون موجودا فيه موصوفا بالجزئية لا بالكلية فانها في حد ذاتها ليست كلية
ولا جزئية ولا ينافي شيئا منهما فهي موجودة في الخارج عندهم وهناك عين الشخص ذاتا ووجودا
واما ثانيا فلانها لو لم تكن موجودة في الخارج اصلا فلا يصدق انها موجودة بوجود غيرها
على ان كون الشي موجودا بوجود غيره مناف لما سبق من ان الوجود يتكثر بتكثر الموضوعات واما ثالثا
فلانه هب ان وجود الشخص وجود لها لكن لا نعلم ان ذلك يقتضي صحة حملها عليه فان الحمل كما سبق هو الحكم

باتحاد الموضوع مع المحمول والشخص ليس متحدا مع تلك الاجزاء لانه عنده موجود في الخارج
وتلك الاجزاء معدومة فيه لا باتحاد وجودهما حتى يكون اتحاد الوجود مستلزما لصحة الحمل
اما الاول فسقوطه ظ لان من ذهب الى نفي وجود الكلي الطبيعي يريد بنفي الطبيعة
التي هي معروض الكلية كما صرح به في شرح المطالع ويظهر من تصفح ادلته فان الكلية والجزئية
صفتان للامر العقلي بل للصورة العقلية فلا ذهب الوهم الى كون الكلي موصوفا في الخارج بصفة
الكلية وانه متهم من لا يعبأ به ذلك فلا عبرة به والدليل الذي ذكره الناظر لو تم لدل على انه ليس
في الخارج الا الاشخاص وتلك الامور منتزعة منها بحسب الاعتبارات العقلية بل قد صرح الناظر
بذلك وفي قوله موصوفا بالجزئية لا بالكلية خبط لان الجزئية ليست من الصفات الخارجية بل من المعقولات
الثانية التي تتصف بها الصورة العقلية فالموجود في الخارج ليس كليا ولا جزئيا وقوله فهي موجودة
في الخارج عندهم غير مسلم واما الثاني فظ انه لا يتوجه على كلامي فاني لم اصدق بهذا القول
بل اشرت الى فساده لكونه مستلزما لهذه المفاسد وقوله كون الشي موجودا بوجود غيره مناف
لما سبق اشرت من عدم تحقق معنى الاتصاف بالعرض وفيه انه لا يقال كون الجالس متحركا بحركة السفينة
مناف لما تقرر من ان العرض يتكثر بتكثر الموضوعات فان العرض الواحد لا يقوم بمحلين واما الثالث
فانه وان سمي الخطاب لعلمنا ان معنى الحمل هو الاتحاد في الوجود فاذا كان وجودهما واحدا
صح الحمل ثم انا قصدنا بذلك بيان مذهبهم وفساد مذهبهم لان ذلك غرضي عندنا اذ لا يكون
وجودهما واحدا بحسب الحقيقة فان احدهما موجود والاخر معدوم عندهم الى اخر المقال التي حررناها
في الحاشية المتعلقة بذلك   ولا اشكال عليه الا ما سبق قبل هذا الاشكال انما يرد
عليهم لو كانت تلك الاجزاء صورا عقلية لذلك الامر الواحد وليس كذلك بل هي اجزاء تحليلية
لذلك الامر الواحد كما حققنا انفا   قد حققنا انفا ما في ذلك الكلام من الوهن
فلا نعيده ثم اني ذكرت في الحواشي في مقابلة قول الشيخ لا اشكال فيه بل فيه اشارة الى احتمال
ان يكون الحكم باتحادهما مجازا من قبيل الحكم باتحاد الموجود بالمعدوم في الوجود ولعلنا منهما ان تكون
تلك الاجزاء خارجة عن قوام الامر الخارجي منتزعة منه كما صرح به فيكون تسميتها بالجزء بمجرد الاصطلاح
وان لا يكون في العقل ما هو معروض الوجود الخارجي بل الامور المنتزعة منه فيكون وجود الامر
الخارجي في العقل مجازا عن وجود ما انتزع منه وان يكون تلك الذات البسيطة المتحققة مسلوبا عنها
هذه الاجزاء من حيث هي كما في العوارض وقد مر تفصيله فيه واعترض عليه بانا لا نسلم ان الحكم باتحادهما مجاز

وانما يكون كذلك لو لم يكن تلك الاجزاء موجودة في الخارج كما حسبه هذا الفاضل وقد بينا
فساده وما استدل به على ذلك انفا وانها موجودة في الخارج حقيقة عندهم وهناك على التحقيق
ذاتا ووجودا او لا نسلم ان تلك الاجزاء خارجة عن قوام الامر الخارجي فانها اجزاء تحليلية له
كما حققناه انفا وحينئذ لا يكون تسميتها بالجزء بمجرد اصطلاح كما حسبه ولا ايضا لا يكون
في العقل ما هو معروض الوجود الخارجي حقيقة فان الاجزاء التحليلية للشي عين ذلك الشي واذا حصل
جميعها في العقل كان ذلك الشي حاصلا فيه   اما انكاره ان تلك الاجزاء غير موجودة
في الخارج عندهم فمكابرة يندفع بملاحظة كلام اصحاب هذا المذهب خصوصا شرح المطالع
الا ترى الى قوله في وجود الكلي الطبيعي بمعنى وجود اشخاصه كيف صرح فيه بان القول بوجود
الكلي الطبيعي مجازي ومعناه وجود اشخاصه فلا يكون موجودا حقيقة فان قيل له بمعنى وجود اشخاصه
صريح في ان الموجود حقيقة هو الاشخاص وان المراد من القول بوجود الكلي هو وجود اشخاصه
وانما ذكرت هذا الكلام مع ان تصريحاتهم بذلك لا تعد ولا تحصى لما استشعرت من ايراده
انتقاص من انه تصريح بخلاف ما ذكرت واذا تقرر انها غير موجودة عندهم اصلا سقط
ما في كلامه وليت شعري من اين تنتهي النظرة العميق الى ان الوجود بعين الماهية وان الموجود في العقل ماهية اخرى
مغايرة للموجود في الخارج كيف يقول بكون ما هو معروض الوجود الخارجي حاصلا في العقل حقيقة
فان ذلك يظهر ان يقال اذا استحال الحمار في المملحة ملحا كان الموجود في المملحة هو الحمار حقيقة
ولا يقول به انسان   قد يوجد مواد وقد يوجد محمولات فيقال المعنى الواحد الذي هو جزء
تحليلي من الماهية اذا اخذ بشرط ان لا يدخل فيه امر اخر كان مادة لها واذا اخذ بوجه لا يبالي
ان يدخل فيه امر اخر كان جنسا لها قال الشيخ في الشفاء ان المعنى الذي يدل عليه بلفظ الجنس الذي ليس
يكون جنسا الا على نحو من التصور لو غير عنه ولو بادنى اعتبار لم يكن جنسا وكذا الكل واحد من الكليات
المشهورة وتحقيق ما هنا في الحس وفي بيان   اشكاله على المتوسطين في النظر فنقول ان الجسم
قد يقال انه جنس الانسان وقد يقال انه مادة له فان كان مادة للانسان كان لا محالة
جزءا من وجوده واستحال ان يحمل الجزء على الكل فلينظر كيف يكون بين الجسم وقد اعتبر جنسا و
وقد اعتبر مادة فهناك يعسر لنا السبيل الى معرفة ما نريد بيانه فاذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول
وعرض وعمق من جهة ما له هذا او بشرط انه ليس داخلا فيه من غير هذا او بحث لو انضم اليه معنى هو
من حس او بعد او غير ذلك كان معنى خارجا عن الجسمية محمولا في الجسمية مضافا اليها فالجسم مادة

وان اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا يعرض لشيء اجزائه ولا لاحد ان يكون جنسيه لجوهرية متصورة بهذه الاقطار فقط بل جوهرية كيف كانت

وما الجملة اي مجمعات

يكون بعد ان يكون جملتها جوهرا ذا اقطار ثلثة ويكون تلك المجمعات اذا كانت هناك مجمعات داخلة في جوهرية ذلك الجوهر لا ان يكون تلك الجوهرية تحت الاقطار ثم يحصل تلك المعاني خارجة عن الشيء الذي قد تم كان هذا الماخوذ هو الجسم الذي هو الجنس ثم قال فان اي معنى اخذته مما يشكل الى ان حسه مادته من هذه هو حده قد يجوز انضمام الفصول اليه لكانها على انه منه وفيه كان جنسا وان اخذته من جهة بعض الفصول او تمت المعنى وضممت حتى لو دخل شيء اخر لم يكن من هذه الجملة بل مضافا من خارج لم يكن جنسا بل مادة وان اوجبت ابهام المعنى حتى لو دخل فيه مما يمكن ان يدخل كان نوعا وان لم يلتفت في الاشارة الى ذلك المعنى لا يتعرض لذلك كان جنسا فاذا باشتراط ان لا يكون زيادة يكون مادة وباشتراط ان يكون زيادة يكون نوعا وبان لا يتعرض لذلك بل يجوز ان يكون كل واحد من الزيادة على انها داخلة في جملة معناه يكون جنسا وهذا انما يشكل فيما ذاته مركب واما ما ذاته بسيط فعلى العقل ان يعرض فيه هذه الاعتبارات في نفسه على النحو الذي ذكرنا قبل هذا الفصل هذا كلامه وهو يدل على الفرق بين الجنس والمادة وكعضيه احد كل منهما وعلم منه قوله وان اوجبت لمعا تمام المعنى دخل فيه ما يمكن ان يدخل كان نوعا لانه لابد حصل الى الشخص او لا يكون داخلا في النوع والا لما صح قوله دخل فيه ما يمكن ان يدخل كان نوعا لم يكن الشخص لا الشخص جزءا من الشخص كما حسبه بعض المتاخرين وقد نقل المحشي هذا الكلام من الشفاء مع انا قد نقلنا في هذا المبحث وفصلنا ما فيه كفاية ولم ينقل عن ذلك اصلا ليتوهم الناظر انه مما اخترعه وليس في ذلك كثير فضل ثم ما بسطه من علامة دخول امر اخر في الشخص وقد ذكره في الحواشي مما لا مزيد عليه لكن فيه دلالة كلام الشيخ في هذا الموضع على ذلك نظر فانه لم يقل بدخول جميع ما يمكن ان يدخل فيه كيف والنوع الاضافي قد دخل فيه ما يجعله نوعا اضافيا فهو من هذه الحيثية داخل في هذا الحكم وان كان قابلا من حيث اخرى لدخول غيره فيه فهذه العبارة لا يدل على ما بسطه نعم يمكن بلوغ النوع تمام مهيته الافراد وان امتياز الاشخاص انما هو بالعوارض وشمول علم المبدأ بجميع المعلومات يقتضي ذلك على ما حققناه في مواضع من تعليقاتنا مع ان لا لبس بعد ما ذكره فلت في الحواشي لان الداخل وجودي والسلب ترفعه ولعله المعترض لم يتعرض عليه خرقا للعادة

يعني منع الخلو قلت في الحواشي قد قلت ان مفاد هذه العبارة منع الخلو فقط وان كان في الواقع منهما منع جمع ايضا كما يشعر به الدليل المذكور قال المعترض فيه بحث ولم يبين وجهه وانا اقول في بحثه بحث لكان الساقط فهو لم الم قيل لا يلزم من عدم جريه يلتبس انه ان لم يلزم المهية عنها لجواز كونه عارضا لها وح لا يمتنع المهية عنها كما يشعر في الاثر ان الحيوان لا يمتنع الغرض عن انه نطق وان كان جزء المفروض عارضا للناطق المعتبر في الفصل اليمين بحسب الذي ادعى ان لا يدخل ذلك الفصل في قوام غيره من المهيات ولا يقتصر في ذلك غيره صحة لغيره الا ترى ان المهية بنفسها قد يكون عارضة لغيرها ولا يقتصر ذلك بامتيازها عن غيرها وقد بسطنا ذلك في الحواشي وغيرها من تعليقاتنا الجنس كالمادة مثل معرفة كيفية تركيب الجسم من الهيولى والصورة يقتضي تمهيد مقدمة هي ان التركيب قسمان احدهما ان ينضم شيء الى شيء اخر ويكون لكل منهما ذات على حدة في المركبات منهما حتى يكون في المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنات وتركيب السرير من الاخشاب والهواء والثاني ان يتصير شيء على شيء اخر ويتحد معه ويكون كلاهما في المركب ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد هو عين كل منهما وعين المركب الا ان العقل يتصور تحليله كالضحك وتركيب زيد كاتبا وهما ذات واحدة في الخارج ويسمى هذا القسم بالتركيب الاتحادي واجزاء هذا القسم صادقة على المركب منها لاتحادها معه في نفس الامر كان الصدق لا باعتبار الجزئية بخلاف القسم الاول اذ يمتنع صدق اجزائه عليه لعدم اتحادهما في نفس الامر وصدق الحمل مبني على اتحاد الطرفين فان قلت لما كان الجزءان في القسم الثاني واحدا في نفس الامر فكيف يتصور المركب منهما قلت اعتبار التركيب فيه من حيث ان العقل يقسم ذلك الواحد الى قسمين نظرا الى ان احد الجزئين قد يكون وقد لا يكون عين الجزء الاخر ويتصور عينه او نظرا الى امر اخر كان يكونا معا امرا واحدا ثم يعدم هذا الامر من حيث انه عين احدهما ويبقى من حيث انه عين الاخر كالجسم والنامي فانهما معا امر واحد هو الشجر مثلا واذا قطع الشجر انعدم من حيث انه عين النامي ويبقى من حيث انه عين الجسم فالاجزاء في هذا القسم تحليلية لانها ذوات متعددة في نفس الامر مع قطع النظر عن تقسيم العقل اذا عرفت هذا فاعلم وفقك الله تعالى ان تركب الجسم من الهيولى والصورة من القسم الثاني اعني التركيب الاتحادي اذ لو كان من القسم الاول وكانت المادة والصورة المتحصلين داخل متحصلين في الخارج امتنع صدق المادة عليه باي اعتبار اخذ لما نقله الشارح عن بعض المحققين بقوله ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي وان فرض منها ارتباط امكن منع الحمل

احدهما هو الآخر ويقال للمجموع منهما هو هما الواحد او ذاك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل
لكن المادة تحمل على المركب المذكور اذا اخذ بوجه كما نص عليه المص وصرح به الشيخ فيما نقلنا عنه
فكيف يكون المركب المذكور من القسم الاول ونجعل بيانا مخصوصا بالهيولى العامة وصورتها
سائر الهيولى والصور فنقول ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل في المواليد الثلث
مثلا ليس في الياقوت جزء ناري بالفعل والا لكانت للصورة الياقوتية حالة فيها لان
حلولها في مجموع الاجزاء حلول السريان كما اطبق عليه جمهورهم ولو كانت الصورة الياقوتية
حالة في الجزء الناري وحده يكون نارا بالفعل يكون نارا وياقوتا معا وهو محال ويتحقق ياقوت
غير مركب من العناصر الاربعة وهو خلاف ما اتفقوا عليه وكيف يكون الجزء الناري
موجودا فيه بالفعل ولا يطفى في الزمان الطويل الذي يكون الياقوت فيه موجودا مع صغر
حجمه ومجاورته للاجزاء المائية ولان الاجزاء العنصرية ليس حاصلة فيه بالفعل كما في اجزاء
تعرض فيه وان كانت في غاية الصغر يكون ياقوتا واذا لم يكن الاجزاء العنصرية حاصلة بالفعل في المواليد
الثلث لم يكن تركب المواليد منهما ومن صورها من قبيل القسم الاول من نحوي المركب الذي
ذكرناهما فان العناصر تنقلب غذاء والغذاء ينقلب اخلاطا والاخلاط تنقلب نطفة
والنطفة تنقلب علقة وهي تنقلب مضغة وهكذا ينقلب شيئا فشيئا الى ان ينقلب حيوانا وليس
السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل فيها مع اللاحق حتى يكون فيه كثرة في نفس الامر
نعم للعقل ان يقسم كل واحد منها بحسب آثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة باعتبار وجنس
باعتبار آخر وبعضها صورة له باعتبار وفصل باعتبار آخر ويعضد ذلك ما ذكره الشيخ في الحكمة
من ان الهيولى والصورة واحدة بحسب الذات متعددة بحسب المعنى وما ذكره في الاشارات
من قوله فقط ان الشرف اعلى المراتب من القوة مرتب في اقصى المراتب على التكافؤ منه
في اكتساب الهيولى التي وجودها ليس الا كونها بالقوة وهي نهاية الخسة وما ذكره الامام
في شرح الاشارات من قوله ان الهيولى هي القوة وهي حصلت فهي الجسم وما ذكره بهمنيار
في التحصيل من قوله قد علمت ان الهيولى ليست في موضوع فهي اذن جوهر والجوهرية
التي لها ليست تجعلها شيئا من الاشياء بل بعد ما لان يكون بالفعل شيئا بالصورة فكيف لا ولو كان
تركب الجسم منهما على ان يكونا ذاتين حاصلين في نفس الامر لم يصح تعريف الصورة بما بها الجسم
كما لم يصح تعريف السقف بانه مهية البيت لكن عرفها الشيخ في طبيعيات الشفاء بها حيث قال ان

لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضا فصورته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى
الحامل لماهيته واما اذا كان تركب الجسم منهما على ان يكونا ذاتا واحدة كما في القسم الثاني
من المركب صح تعريف صورة الجسم بماهيته لان هذا الامر الواحد هو صورته غاية الامر
انه يجوز للعقل ان ينتزع منه او مهمة صار عين هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر
فان قلت قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى ومع الاتحاد لا يتصور ذلك قلت
العلية المذكورة ليست من حيث انهما واحد بل اذا صار الواحد كثيرا استعمل العقل الحكم بعلية بعضها
لبعض ولا حجر في ان يكون هناك امر واحد يعرض له كثرة عقلية يحقق العلية منهما كالطبيب المعالج
لنفسه وهما شخص واحد في الخارج واذا كانت المادة والصورة كلاهما ذاتا واحدة في نفس الامر
فاذا اخذ احدهما مقيدا بكونه فقط لم يصدق حمله على تلك الذات لانه ليست احدهما فقط
بل هي عين الآخر ايضا وهو ماخوذ بهذا الوجه ليس مادة او صورة واذا اخذ غير مقيد بعدم القيد
بل مطلقا يصدق حملا عليها وعلى الاجزاء ايضا وهو ماخوذ كذلك يسمى جنسا او فصلا فاذا
الجنس والمادة مفهوم واحد اذا اخذ مطلقا كان جنسا واذا اخذ مقيدا بان لا يكون معه غيره
كان مادة وكذا الفصل والصورة فان قلت كون المادة والصورة ذاتا واحدة على ما ذكرت
انما يكون في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت اذ هناك امر واحد بالفعل يجاز ان يكون
مادة وصورة باعتبارين واما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا يتصور ذلك اذ هناك
امور متعددة مختلفة الحقيقة كالعظم واللحم والعصب فكيف يكون هذه الامور المختلفة الحقيقة عين الصورة
الفرسية وهي امر واحد قلت الفرس واحد طبيعي لا كثرة فيه بالفعل فليس لحمه موجودا واحدا
في نفس الامر بل هو بعض موجود واحد طبيعي وكذا الحكم في سائر اجزائه كما ان الياقوت كذلك
غاية الامر ان الاجزاء المختلفة المفروضة في الفرس حقائق مختلفة ولا يلزم من ذلك كون
الاجزاء فعلية الا ترى ان الاجزاء المختلفة المفروضة في الكيفية الواحدة التي تقع فيها الحركة
انواع مختلفة كما صرح به المعلم الثاني وان الاجزاء المختلفة المفروضة في الكثرة الوحدة الحقيقية التي
هي تلك المراتب مثلا مختلفة قال بهمنيار في كتاب طبيعيات التحصيل اما ترى انا ان ما مركبا من العناصر
يحس ويتحرك بالارادة ويتغذى وينمو ويطالب بدل ما يتحلل منها فيجب ان يكون ذلك لا لهذه
الاجسام خصوصية جسم ليست لاجزائه فان ما ليس له خصوصية جسمية لم يصدر عنه فعل خاص
والنمو والاغتذاء وطلب بدل ما يتحلل يخص بهذا الجسم من حيث هو هذا الجسم فانه ليس لكل واحد

من اخلاطه واجزائه العنصرية كما انه ليس لكل واحد من اجزاء العناصر بل الا
اما هو للعنصر بما هو عنصر والنمو للبدن بما هو بدن فتبين ان للحيوانات والنباتات خصوصية
اجسام ليست لكل واحد من اجزائها فوجود الاجزاء فيها اذن بالقوة لان كل ما يكون وجوده
بالقوة فالاجزاء فيه بالقوة هذا كلامه وهو صريح في ان الاجزاء في المواليد بالقوة فلا وجود
بالفعل كما حققناه قال طب التركيب الاتحادي الذي ذكرتم في الانسان غير معقول لان
التي هو صورة جوهر مجرد عن المادة كما ذهب اليه الشيخ وسعة المعلم وبدنه جسم والتركيب
الاتحادي بينهما يستلزم تجرد الجسم او تجسم المجرد وهو باطل لانا نمنع ان التركيب الاتحادي بينهما
مستلزم لذلك لما عرفت ان الصورة والمادة ليستا امرين متحصلين في الخارج حتى يكون
هناك مجرد ومادي بالفعل ويلزم من صيرورتهما واحدا اتحاد الامرين المذكورين فان الانسان امر
واحد ينقلب النطفة اليه بالقلب نظرا الى ما ذكرناه وهو واحد طبيعي ليس له في الخارج جزء
اصلا لا مادي ولا مجرد ويختار مراتب الانقلابات المذكورة والعقل يقسمه بحسب اثاره
الى جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك للكليات ولا خفاء في ان ليس بعض هذه الاثار كقبول
الابعاد والنمو مستلزما لان يكون له مقدار ووضع وحيز وليس بادراك الكليات
لا يستلزم ليس من هذه اللوازم كما جاز ان ينقلب الحيوان الى امر اخر يكون فيه بعض صفات
الحيوان دون بعض اخر منها كان ينقلب الفرس مثلا فانه يبقى فيه المقدار والشكل واللون دون النمو
والاحساس فاذا انقلب الانسان الى امر لا يبقى فيه المقدار والوضع والحيز ويبقى فيه ادراك
الكليات في انقلب الى مجرد وخرج المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك
فيما بقى السؤال احدهما بالقوة مكان ما بالفعل فاذن يكون النفس المجردة التي هي صورة الانسان
جزءا تحليليا له كما هو شان سائر الصور لا جزءا تركيبيا ولو كان جزءا تركيبيا لزم امور منها
انا نفهم من لفظ انا وما يراد فه معنى يصدق عليه انه مدرك للكليات وانه حاس مثلا فان كان
هذا المفهوم هو البدن لا يصدق عليه انه مدرك للكليات اذ البدن مادي ومدرك الكليات
انما البدن مجرد كما بين في موضعه وان كان هو النفس او مجموعهما لا يصدق عليه مثل الحاس
او السمع والجلوس على المجرد وعلى مجموع مجرد ومادي ايضا ومنها ان القوم عرفوا الانسان بالحيوان
الناطق وفسروا الناطق بمدرك الكليات وهذا التعريف لا يصدق على النفس المجردة وحدها
وهو ظاهر ولا على مجموع النفس والبدن لانه ليس قابلا للابعاد فلا يكون جسما ولا على البدن وحده

لانه ليس مدركا للكليات ومنها ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي بحيث يكون مجموعهما
امرا واحدا بالحقيقة غير معقول ومن ثم قال العلامة الجرجاني قدس سره في حواشيه
على شرح حكمة العين واما ان الانسان ماهية مركبة من جزئين احدهما البدن المادي
والثاني النفس المفارقة فليس كذلك لان كلا منهما تحت جنس اخر فالنفس تحت الجوهر المجرد
والبدن تحت المفارق فلا يتصور تركب بينهما اصلا اللهم الا باعتبار عقلي وذلك
ذلك فلم لا يجوز ان يكون العقل الفعال مع ما يعقل فيه وتدبره امرا واحدا بالحقيقة اما اذا كانت
النفس المجردة جزءا تحليليا من الانسان ويكون حصولها فيه بالقوة لا بالفعل فلا يلزم تركيب امر
واحد حقيقي من المجرد والمادي ويكون المعنى المشار اليه بانا والمعروف بالحيوان الناطق هو هذا الامر
الواحد الطبيعي وهو وان كان متحيزا وذا وضع لكن ادراك الكليات ليس من حيث انه كذلك فمدرك
الكلي من حيث انه مدرك له مجرد عنهما بخلاف مدرك الجزئي ومما يدل على ان التركيب بين النفس
والبدن اتحادي ما ذكره بهمنيار في كتاب التحصيل بقوله فقد بان ان لبدنه الحيوانات
والنباتات خصوصية جسمية وهذه الافعال لا تصدر عن الجسم بما هو جسم مطلقا فيجب ان يكون
بسبب امر اخر وذلك السبب هو المبدأ الذي نسميه نفسا ومعه وبين البدن اتحاد حقيقي لا قرب
هذا الكلام وان كان مرجعه ان نعرض عنه ولا نتعرض عليه وقد نبهنا على حاله بحمد الله
كما ستقف عليه هذا القائل وتورد عليه ما ستعرف حاله لكن جريانه في هذا المطول الكثير البعيد
العقل المتحصل ربما نقر الدخل فلذلك نشير الى جملة من مفاسده فنقول اولا ان القوم
بينوا تجرد النفس بدلائل كثيرة فهذه الدلائل او بعض منها لو تم لدل على تجردها بالفعل حال التعلق
كما لا يخفى على احد وان لم يتم شيء من تلك الدلائل فما الدليل على انها تتجرد بالموت وما الدليل
على بقائها بعد خراب البدن مع كونها مادية حال التعلق ثم نقول حاصل كلامه ان الهيولى
والصورة اجزاء تحليلية فان العقل يحلل الجسم الى مادة هي جنسه وصورة هي فصله ولما كان
الجنس والفصل محمولين على النوع يكون المادة والصورة اللتان هما عينهما متحدين معه في الوجود
والا لم يصدق حمل الجنس والفصل عليه ولا يخفى على ذي مسكة ان التحليل العقلي يجري في البسائط
كالالوان فان العقل يحللها الى جنس هو اللون والفصل الذي يميزه عن غيره كالقابض للبصر
بالنسبة الى السواد والمفرق بالنسبة الى البياض فلو كان الحال على ما ذكره لكان لتلك الاعراض
هيولى وصورة مع ان الشيخ قد صرح بانهم يحكمون على انه ليس للاعراض مادة وصورة بل نقول

هذا التحليل يجري في المجردات ايضا فانها جواهر مخصوصة ولكل منها جنس هو الجوهر وفصل يميزه
عن غيره فيلزم ان يكون لها مادة فلا يكون مجردة هف فعلم انه ليس مرادهم بالهيولى
ما يحمله من الجزء التحليلي الذي هو الجنس ولا بالصورة ما يتممه من الجزء التحليلي المسمى في العقل الذي
هو الفصل والا لكان ما سوى الواجب ثنائيا مطلقا ماديا عندهم فان التحليل الى الجنس والفصل
يجري في جميع الممكنات من الجواهر والاعراض عند جمهورهم ولعل منشأ وهمه انهم يطلقون المادة
على الجنس يسمونه المادة العقلية وهي بهذا المعنى متحدة مع النوع في الوجود دون المادة المسماة
بالهيولى التي اثبتوها بالبرهان وجعلوها معلولا للصورة فانها جزء خارجي للمركب منهما محله
من عدم بقاء صور العناصر في المركبات مخالف لما اطبق عليه المعتبرون من الحكماء كما يحكى تفصيله
وما ذكره من حلول الصورة النوعية شاملا في جميع الاجزاء حلول السريان ودعوى اتفاقهم
على ذلك ان اراد انها سارية في جميع الاجزاء حتى في الجزء العنصري فهم وكذا دعوى اتفاقهم
في اساس سؤال يعلله عن بعض واجاب عنه كما يستفاد في اثناء المبحث بعبارته وليس ما يعني
سلمه كما لا يخفى على من نظر في ذلك الموضع بل الذي يقتضيه التحقيق ويستفاد من كلام الشيخ
ان الصورة النوعية مثلا سارية في جميع اجزائها المركبة التي هي محروصة مكتنفة المزاجية دون
اجزائه البسيطة العنصرية ولا بعد ان يكون شيء ساريا في بعض اجزاء الشيء دون بعض كالا لا يكون
في كون شيء ساريا في شيء من بعض الجهات دون البعض كالخط فانه سار في السطح من حيث الطول
دون العرض والسطح فانه سار في الجسم التعليمي من حيث الطول والعرض دون العمق وما ذكره من
الاستدلال من كلام الشيخ لا يدل على مطلوبه لجواز ان يكون مراد الشيخ من اتحاد الهيولى
والصورة بحسب الذات اتحادهما من حيث كونهما جسما وحصلا لا من حيث كونهما هيولى وصورة
بل يقول مراده كما يعلم مما يستفاد من كلامه من اتحادهما بالذات ان الوحدة العارضة لهما المركب
وحدة حقيقية لا اعتبارية كوحدة العشرة والعسكر ولذلك يتألف منهما ذات احدية بل هي على مثل
هذا معنى ان يحمل لا غير فانه صرح مرارا في الشفاء بحملها محله كما يستفاد وكذا ما نقله عن الامام
وشرحها فان معنى قول الامام ان الهيولى اذا حصلت بحلول الصورة المائية فيها صارت ماء بالعرض
كما ان الجسم اذا حصل فيه السواد مثلا صار اسود بالعرض وقد صرح به المحشي مثل ذلك بعين
ان هو بالعرض هي هو بالذات شيء آخر فالاتحاد الذي بينهما كالاتحاد الذي بين العرضيات
ومعروضاتها وهو اتحاد عرضي كما سبق ولا يمكن ذلك ان يحصل منهما ثالث كما في العرضيات و

ومعروضاتها وهو كما توهم ان الاتحاد بين العرضيات وموضوعاتها اتحاد في الجعل
والوجود توهم في الهيولى والصورة مثل ذلك وليس الامر في الموضعين كما توهمه
وما ذكره في الاشارات معناه انه لا يقبل الوجود ما لم يحل فيه امر اخر حتى يصير بالعرض ماء
او نارا او غيرهما فهي في حد ذاتها بدون المحال ليس الا بالقوة وانما يصير بالفعل بواسطة
ما يحل فيها وهذا غاية التحقيق ومنه يعلم ان معنى كلام الامام في شرح الاشارات ان الهيولى
في حد ذاتها بالقوة ومتى حصلت صارت جسما بالعرض كما ان الثوب اذا حصل فيه السواد
صار اسود بالعرض من غير ان يتحدا في الجعل والوجود والفرق بين حلول الصورة في الهيولى
وحلول الاعراض في محالها ان الاول متقدم على وجود المحل والثاني متأخر عنه كما هو مصرح
في تعريف العرض انه الحال المقوم بالمحل وفي تعريف الصورة انه الحال المتقدم لما حل فيه ولما كان
في تصور الاتصاف السابق على وجود الموصوف نوع غموض انكره بعض الشارحين وقالوا
لم يكن عند القدماء فرق بين الحال والعرض الى زمان ارسطاطاليس فانه ابدع ذلك الفرق
وحققه بعضهم من ان اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة ما يتقدم على وجود الهيولى
بالصورة من حيث انها صورة مشخصة متأخر عنها كما سبق في الحواشي ولا يخفى ان عبارة بهمنيار
صريحة في ان الهيولى ليست في حد ذاتها شيئا بالفعل بل هي مستعدة لان تصير بسبب الصورة
شيئا بالفعل وحاصله ما هو المشهور من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى ما يحله واما ما نقله
عن الشيخ من انه عرف الصورة بانها ماهية الشيء حيث وصف الصورة بان الجسم بها هو مراده
ان حصول الجسم بالفعل بسبب الصورة فالباء في قوله التي هو بها هو للسببية واما الآتي في تعريف
الماهية بانه الشيء هو هو فالمراد بها ليس للسببية اذ لا مرية في ان الانسان مثلا لا تصير ماهيته بسبب ماهيته
انسانا بل ماهيته نفس الانسان وليس في قوله مادته هي المعنى الحامل للماهية ما يدل على ان ماهيته هي
الصورة اذ كما يصح وصف الهيولى بانها حامل للصورة يصح وصفها بانها حامل للجسم ثم ما توهمه من انه
على تقدير اتحادهما في الوجود يصح تعريف صورة الجسم بماهيته عرم قوله لان هذا الامر الواحد
هو صورته فقط صورته ليس ماهيته فلا يصح تعريفها بماهيته كما لا يجوز تعريف الفصل بماهية الشيء
ولو صح ذلك نظرا الى اتحادهما في الوجود يصح تعريف الهيولى ايضا بها فان الاتحاد مشترك بين الصورة
والهيولى عين ثم لو كانت الصورة تمام ماهيته وهي بعينها الفصل عين كانت الهيولى التي هي الجنس
عين خارجا عن الماهية وهذا احتمال لعوله يمكر فضلا عن عاقل ولو كانت الصورة ماهية الشيء لجاز

وقوعها في جواب السؤال عنه بما هو وحينئذ يكون مأخوذا مطلقا ليصدق عليه فكان متصلا
على ما صرح به في الفصل في جواب من توهم ان ما يحله من اللحم والعظم وغيرهما اجزاء تحليلية
للفرس مع اختلافهما بالماهية وان تلك الاجزاء ليست موجودة بالفعل مخالف لحكم الفطرة
ولما حققه الشيخ وغيره من ان القسمة الفرضية انما تكون الى امور متحدة في الماهية وبذلك بطلوا
مذهب ديمقراطيس قال الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الثانية من الهيات الشفاء والوحدة بالاتصال
انما معتبر في المقدار فقط واما ان تكون مع طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء او هواء ويعرض للواحد
بالاتصال ان يكون واحدا في الموضوع فان الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق الطبيعة
وقد علمت هذا في الالهيات فيكون موضوع وحدة الاتصال ايضا واحدا في الطبيعة من حيث
ان طبيعته لا تنقسم الى صورة مختلفة وانت تعلم انه على ما يحله يكون الاجسام كلها حتى المركبات
متصلا واحد فلا حاجة في اثبات الهيولى الى تكلف البرهان على اثبات ان هناك جسما متصلا
واحدا وايضا اذا لم يكن اختلاف الحقائق مانعا من الاتصال كما صرح به هنا وكذا اختلاف
الحركة والسكون وحدوث السطح بين الجسمين كما سيصرح به في جواب ايراد الى علته يجر العوام
حيث قال ان الكواكب على تعدد حركاتها على مراكزها متصل واحد مع الفلك وبين ذلك
بان السفينة تجري على بعض الماء مع انه باق فليكن جميع العالم متصلا واحدا اذ ليس فيهما
الا اختلاف الحقائق والحركات والسطوح ثم كيف يصح اثبات الهيولى بطريان الانفصال فان
الانفصال انما هو بحدوث السطح وحركة بعض الاجزاء مع سكون الاخر او مع اختلاف الحركة
ولا شي منها ولا المجموع سببا للانفصال المعدم للجسم فكيف يثبت الهيولى وما تمسك به من الكيفيات
المفروضة في الحركة الكيفية ساقط فان الموجود من الحركة هو التوسط وتلك الانواع التي احدث
يحلله ليس هي حدود موهومة مفروضة في ذلك التوسط بسبب فرض انقطاع الاترى
ان تلك الانواع آنية ومتعاقبة في الانقراض فكيف يكون اجزاء للتوسط الموجود المستمر
وسيجي لذلك زيادة تفصيل عن قريب ان شاء الله وما نقله عن بهمنيار من ان وجود الاجزاء
في المركبات بالقوة ان حمل على ما يحله كان مخالفا لما تقرر من القواعد التي وافق بهمنيار فيها
القوم مثل ان الانقسام الفرضي لا يكون الا الى الامور المتشابهة في الماهية ومن البين ان اللحم والعظم
وغيرهما من اجزاء البدن متخالفة في الماهية بل كان مخالفا لصريح العقل ولعل مراده ان تلك
الاجزاء وجوده على الانفراد والامتياز عما يحصل بها بالقوة وبالجملة ما حمله عليه عرم ومن نظر الى

الى كتابه هذا وحدقه كلمات محرره وبطلت من المباحثات التي جرت بينه وبين الشيخ
ان الشيخ لم يكن يرتضيه كمال الارتضاء وقد شنع عليه صاحب المطارحات في بعض
المباحث تشنيعا بليغا وسننقل ذلك في موضع يليق به ان شاء الله تعالى وسماه الامام
في بعض تصانيفه الى البلادة وما نقله عنه من الاتحاد الحقيقي بين النفس والبدن ثم اراده
ان مجموع النفس والبدن معروضا لوحدة حقيقية لا اعتبارية كما في العشرة والعسكر كما ذكر
في توجيه عبارة الشيخ وايراد المرضي في معارضته فعند ذلك فالمراد من الاتحاد بينهما
اتصافهما بالوحدة الترتيبية بان يحصل من مجموعهما امر واحد لا بان يتحدا بحسب الوجود
بان يكون احدهما عين الاخر في الوجود ويظهر جميع ذلك من عبارة الشيخ في الشفاء
حيث قال في الالهيات الاشياء التي يكون منها اتحاد على اصناف كاتحاد المادة
والصورة فيكون المادة شيئا لا وجود له بانفراده بوجه ما واما بصيرورة العقل بالصورة
على ان يكون الصورة امرا خارجا عنه ليس احدهما هو الاخر ويكون المجموع ليس احدهما
والثاني اتحاد اشياء يكون كل واحد منها في نفسه مستغنيا عن الاخر في القوام الا انها
تتحد فيحصل منها شي واحد اما بالتركيب او بالاستحالة والامتزاج ومنها اتحاد اشياء
بعضها لا يقوم بالفعل الا بالضم اليه وبعضها يقوم بالفعل فيقوم الذي لا يقوم بالفعل
الذي يقوم بالفعل الذي يقوم بالفعل ويجمع من ذلك جملة متحدة كاتحاد الجسم والبياض
وهذه الاقسام كلها لا يكون المتحدات فيها بعضها بعضا ولا يحمل احداهما ولا يحمل
شي منها على الاخر حمل التواطؤ ومنها اتحاد شي لشي هو هو هذا الشي منهما ان يكون ذلك
الشي لا ان ينضم اليه فان الذهن قد يحصل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى نفسه اشياء
كل واحد منها ذلك المعنى مضافا والما يكون اجزاء من حيث التعين والابهام لا في الوجود
كما في المقدار فانه معنى يجوز ان يكون الخط والسطح والعمق فهذا المعنى في الوجود لا يكون الا احد هذه
لكن الذهن يحلله من حيث يعقل وجودا مفردا هذه عبارته فانظر كيف قسم الاتحاد الى اتحاد
المادة بالصورة واتحاد اشياء يستغني كل منها عن الاخر في القوام ويحصل منها شي واحد
بالتركيب او الاستحالة والامتزاج واتحاد المعروض بالعرض وصرح بانه ليس شي من المتحدات
في هذه الاقسام عين الاخر ولا المجموع وهذا التصريح منه بان ليس المراد بالاتحاد ما يحله
مما ذكرناه وقال في الفصل السابق على هذا الفصل بفصلين وكل بسيط فان ماهيته ذاته

لانه ليس هناك شرط قابل للهيئة لم يكن ذلك الشيء هيئة للمقبول الذي حصل له لان ذلك المعقول
كان صورته ليس هو الذي يقابله وحده ولا المركبات الصورة وحدها هي ماهي فان الحد
للمركبات ليس من الصورة وحدها بل حد الشيء يدل على جميع ما يقوم به ذاته فيكون الحد
يتضمن المادة بوجه وبهذا يعرف الفرق بين الهيئة والصورة في المركب والصورة دائما
جزء من الهيئة في المركبات وكل بسيط فان صورته ذاته لانه لا تركيب فيه واما المركبات
فلا صورتها ذاتها ولا ماهيتها ذاتها اما الصورة فظاهر لانه جزء منها واما الهيئة فهي ما به هي ماهي
وانما تكون هي ما هي بكون الصورة مقارنة للمادة وهو ازيد من معنى الصورة والمركب ليس هذا
المعنى ايضا بل مجموع الصورة والمادة فان هذا هو ما هو المركب والهيئة هي نفس هذا التركيب
الجامع للصورة والمادة هذا كلامه وانت تعلم ان البرهان قد دل على ان مدرك الكليات
لا يكون الا مجردا فاذا كان النفس متحدا مع البدن في الوجود وانما تصير مجردا بالموت كما قيل
لم ينطبع فيه الصورة الكلية فيلزم ان لا تدرك الكليات الا بعد الموت وانه كيف يتصور
الاتحاد المادي مع المجرد واذا كانت النفس المجردة من مراتب استحالة البدن لا يكون الآثار
المترتبة على المجرد حاصلة بالفعل ما لم يتحقق الاستحالة كما ان آثار النطفة لا توجد في الغذاء وآثار العلقة
لا توجد في النطفة وهكذا آثار المضغة لا توجد في العلقة وآثار البدن لا توجد في المضغة فلا يصح
ما ذكره من ان المفهوم من لفظ انا معنى يصدق عليه انه مدرك للكليات ولا انه يصدق على مفهوم انا
انه جالس بل ذكر الشيخ وغيره ان المشار اليه بلفظ انا هو النفس المجردة ووصفها بصفات الاجسام
من حيث تعلقها بها لانهما يتحدان في الوهم وبالجملة الاطلاقات العرفية لا تعضد من التحقيق
الا ترى ان العرف يصف الباري تعالى بصفات تختص بالاجسام ويشير حال التوجه اليه جهة الى السماء
مع تنزهه تعالى عن الجهات وصفات الاجسام كما دل عليه البرهان والمعرف بالحيوان الناطق هو مجموع
النفس والبدن فان هذا المجموع جسم كما حققه الشيخ في الشفاء لانه جوهر يمكن فيه فرض الابعاد
اذ لا يلزم ان يكون جميع اجزاء الجسم دخل في قبول الابعاد فان الجسم الطبيعي لا دخل في الصورة
النوعية التي جزؤه في ذلك بل قبوله لها للصورة الجسمية لا غير فكذلك هذا المجموع يمكن فرض الابعاد
وان لم يكن للنفس التي هي بمنزلة الصورة دخل فيه ثم هذا المجموع مدرك للكليات اي ذو ادراك لها لا
على النفس المجردة التي المدرك لها بالذات وليس شرط صدق المشتق على الشيء قيام مبدأ الاشتقاق
بل علاقة ما بينهما فانهم صرحوا بان صدق الحداد على زيد مثلا معنى ان الحديد موضوع صناعته هذا اذا

بالناطق مدرك الكليات اما اذا اريد به المعبر عنها في الضمير كما ذهب اليه بعض الفضلاء
من المتأخرين ويلوح عبارة الشيخ في الحكمة العلائية عنها فهو تعريف للبدن المتعلق به النفس
ولا شبهة فيه فان البدن يصدق عليه من النفس صورة هي مبدأ التعبير عما في الضمير بالحروف
او ما يقوم مقامه كالاشارة ثم لا نم ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي غير معقول
اذا كان ذلك المجرد متعلقا تعلق التدبير والتصرف كما بين النفس والبدن وكون كل منهما
تحت جنس آخر لا يقدح في ذلك وليت شعري اذا لم يكن الاختلاف في الحقيقة مانعا
من الاتصال الحقيقي بل من الاتحاد في الوجود فلماذا يمنع من التركيب الحقيقي والاستاد قد
جوز التركيب الحقيقي بين الجوهر والعرض كالسرير فلم لا يجوز بين جوهر وجوهر وعدم التركيب
بين العقل الفعال والاجسام لانه ليس متعلقا بها تعلق التدبير والتصرف ولو كان كذلك
كان نفسا لا عقلا فمعنى قوله العقل الفعال مع ما دبره خلط على انه لو جاز اتحاد النفس مع البدن
فللقائل ان يجوزه بين العقل والجسم مما يكون جوابكم فهو جوابه ثم من البين انه على تقدير
اتحاد النفس والبدن يكون الصورة العلمية ذا وضع معين ومقدار معين وشكل معين فلا يكون
كلية ولا يحدث اختلاف الحيثية كما لا يخفى وعلى تقدير التنزل اذا جاز انطباع الصورة الكلية
في الجسم فما الدليل على تجرد النفس بعد الموت ومنه يطلع ان ظهر على جلية الحال ولعمري لولا
اسس الجدال واغراء الجهال ما سال هذا المقال لم يكن لصرف الوقت في امثال ذلك عذر
لطالب الكمال ثم اني قد ذكرت في تجريد الحواشي على كلامه ان ما ذكره بعضهم ان لا يكون الهيولى
حاصلا بالفعل بل بعضها ان لا يكون شيء من الانواع حاصلا بالفعل ضرورة ان كل نوع
ثم اذا كانت الهيولى متحدة مع الصورة في الوجود الخارجي فلا يكون جزءا خارجيا ويكون
محمولا على الجسم فلا يتحقق الفرق بين المادة والجنس بما ذكره القوم من ان الجنس محمول دون المادة
وانه مع اتحادهما في الخارج كيف يتصور حلول احدهما في الآخر وانه قد فسر القوم الحلول مطلقا
بالاختصاص الناعت فلا يخلو اما ان يكون المراد بان عدم ان لا يكون الحال بعينه محمولا عليه
او يكون مبدأ لما هو محمول فان كان المراد الاول لم يكن السواد حالا في الجسم لانه بعينه
لا يكون محمولا على الجسم محمولا عليه وان كان المراد الثاني لم يكن الصورة حالة في الهيولى لانها بنفسها
محمولة على الهيولى ما عنه لها كما حققه وان كان المراد اعم كان الاسود انه حالا في الجسم فيكون
هناك عرضان موجودان في الخارج وهو خلاف المذهب للاتفاق على ان مع المحشي

لا يقول بكون الاسود عرضا وان زعم ان حلول الصورة في الهيولى هو ان عينه على الوجه الثاني
وحلول العرض في المحل هو ان غيره على الوجه الاول يكون مذهبا جديدا ثم ما الدليل على ان
حلول الاعراض يخالف حلول الصورة واعترض عليه من وجوه منها ان قوله ما ذكره يقتضي
ان لا يكون الهيولى حاصلا بالفعل عنده اذ لا يلزم من كون شيء من امر آخر حاصلا بالفعل يلزم
ان لا يكون وحده موجودا على حدة بالفعل ولا محذور في ذلك فان الهيولى والصورة
متحدان في الخارج ذاتا ووجودا وكذا النوع والعارض المحمول عليه بالمواطاة كما مر ذلك
ولا يكون شيء منهما موجودا على حدة ومنها انه يلزم من كون المادة محمولا على الجسم ومتحدا
معه في الخارج ان لا يبقى بينهما وبين الجسم فرق فان الجزء وان كان عينا لا يحمل على الكل من حيث
انه جزء له فالمادة لا تحمل من حيث هو مادة ويحمل من حيث هو جنس وقد مر الفرق بين الاعتبارين
مفصلا ومنها ان المراد بان نعت اعم من ان يكون الحال نفس المحمول كما في الكميات
او يكون مبدأ للمحمول كما في الكيفيات لكن لا نم انه يلزم ان يكون هناك عرضان وانما يلزم ذلك
لو لم يعتبر فيما قسم الى الجوهر والعرض فقد صرح عنه مثل الاسود لكنه يعتبر فيه ذلك كما صرح
الشيخ في الشفاء بقوله الموجود قد يكون بالذات كوجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض
كوجود زيد ابيض ونحن نستعمل الموجود بالذات فنقول الموجود بالذات اما جوهر او عرض
انه قد صرح بان المادة والصورة والبدن والنفس المجردة كلها اجزاء تحليلية
للجسم وانه انما يخرج النفس المجردة التي هي في الجسم بالقوة الى الفعل اذا انقلب الجسم اليه
وذلك بالموت لا محالة فاذا لم يكن النفس التي هي جزء من اجزائه التحليلية موجودة فيه بالفعل بالقوة
يكون الجزء الاخر الذي هو المادة كذلك اذ لا فرق بين جزء وجزء في انهما كلاهما تحليليان
على انه صرح بان الانسان امر واحد ليس في الخارج جزء اصلا لا مادي ولا مجرد فلا يكون
الهيولى التي هي جزؤه موجودا في الخارج ثم لما كان اعتبار كون الشيء مادة مستلزما للاتحاد
في الخارج بما هي مادة له كما قرره لم يصح بيان الفرق بانه من حيث انه مادة لا يحمل عليه ومن حيث انه
جنس يحمل عليه اذ هو على هذا التقدير من حيث هو مادة متحد معه ذاتا ووجودا وهذا الاتحاد
هو مصداق الحمل وما ذكره من ان المراد بالنعت اعم وان الكميات يحمل على المعروضات
مواطاة دون الكيفيات يحكم بحث فانه لو كان العرض في الكميات مثل العشرة فليكن في الكميات
مثل العشرية لما فرق وما توهمه مخلصا لاجتماع العرضين يقتضي ان لا يكون انواعا

على الوجه الاول كالكميات على زعمه داخلا في العرض لانه كما ان وجود الثوب ابيض
وجود بالعرض كذلك وجوده سكنجبينا وجود بالعرض فان وجود العناصر الاربعة ووجودها
متعددة بالمقادير المعينة ليس وجودها بالذات كما ان وجودها متكيفة بالكيفيات الملموسة
كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كذلك من غير فرق ولكن الفرق مشتبه على الحس
ثم قلت في تحرير الحواشي لا نم ان الانسان في هذا صار عين الكاتب في الوجود
حقيقة فان الانسان قد كان موجودا ولم يكن الكاتب موجودا واذا صار كاتبا وجد
الكاتب بوجود متاخر عنه بالزمان والطبع فكيف يصير الوجود السابق الذي كان للانسان
هو بعينه وجود الكاتب ثم اذا زال الكاتب بقي وجود الانسان بعينه حتى يكون وجود
واحد تارة وجود الانسان والكاتب معا ثم يصير وجود الانسان فقط كما كان اولا
فتوارد الموصوفات على وصف الوجود وهذا مخالف لفطرة العقل كيف واذا لاحظ العقل
امرين بينهما علاقة العلية والمعلولية ثم زال احدهما مع بقاء الاخر يحكم بمجرد تلك الملاحظة
بان الباقي هو الموصوف والزائل هو الصفة ومثل ذلك نبه الفاضل على ان ال
الثابت في الجسم بعد طريان الانفصال هو المنعوت بالصورة حتى يثبت كونه هيولى ثم كيف
الوجود الذي هو من المعقولات الثانية باق بحاله مع اختلاف المعروضات ولو جاز ذلك لم يتم ابطال
قول من ذهب الى ان العلم هو اتحاد العالم بالمعلوم اذ حينئذ يصير النفس متحدة بحسب الوجود
بالمعلومات ثم اذا زال عنه العلم يصير الى ما كان واثبت جبر بان التركيب الاتحادي مجرد اصطلاح جديد
مخالف لما يصطلح عليه القوم ولا يحكي تركيبه وما ذهب اليه مخالف لما اطبقوا عليه من ان المادة
والصورة لا يحملان على المركب منهما وانما يحمل عليه الجنس والفصل واعترض عليه اما اولا فبانه
لو صح ما ذكره لزم ان لا يكون الطفل والشاب والشيخ موجودا واحدا وصح ان يقال زيد كان موجودا
ولم يكن الشاب موجودا واذا صار شابا وجد الشاب بوجود متاخر عنه بالزمان والطبع فكيف
يصير الوجود السابق الذي كان لزيد هو بعينه وجود الشاب ثم اذا صار الشاب شيخا بقي وجود زيد
بعينه حتى يكون وجود واحد بعينه تارة وجود زيد فقط وتارة يكون وجود زيد والشاب معا
ثم يصير وجود زيد فقط فتوارد الموصوفات على وصف الوجود وهكذا يسوق الكلام الى اخر ما ذكره
لكن لا خفاء في ان الطفل والشاب والشيخ شخص واحد موجود بوجود واحد الذي هو
موجود بوجود واحد ذات زيد المسمى وجوده مع وجود مفهوم الطفل والشاب والشيخ واتحاد

تلك المفهومات مع زيد بالعرض فوجود زيد منسوب اليها بالعرض وليس وجودها بعينه عين وجود زيد
بل هو وجود متأخر عنه كما في الكاتب بعينه من غير تفاوت فالشبهة انما نشأت من اشتباه المفهوم
بما صدق عليه وليت شعري ما الفرق في هذا الحكم بين الكاتب والاكاتب وبين الطفل والشاب والشيخ
حتى استدل على الاتحاد في الاول بانه لو لم يكن فال المعترض واما ثانيا فلان ما ذكره مبني على توهم ان الوجود
وصف وارد على الموجود بالفعل حتى اذا وجد زيد كان وجوده واردا عليه بالفعل ثم اذا صار عين
الكاتب صار الوجود الذي كان واردا على زيد وحده سابقا واردا عليهما ولكن كذلك اذ لا
ورود للوجود على الموجودات اصلا كما سبق تحقيقه في مباحث الوجود بل هو معنى بديهي ينتزع عن العقل من
هذا المعنى ويصفه بها فاذا وجد زيد وليس كاتبا ينتزع العقل منه هذا المعنى ويصفه بها فلا محذور في ذلك
ولما لم يكن الوجود امرا حاصلا بالفعل سقط جميع ما بني على ذلك لا ارتياب من يسمى
الخطاب ان التوهم المذكور الصق ما يحتمله ما ذكره فانه لو كان للوجود فرد ثابت بعضه تارة
وجود زيد واخرى وجود زيد والكاتب صح القول باتحادهما في الوجود فان وجودهما واحد
ولما لم يكن كذلك بل كان امرا منتزعا لا وجود له في نفس الامر اصلا على ما ذهب اليه هذا
المحشي فتارة ينتزع العقل هذا المعنى من زيد وحده وتارة من زيد والكاتب لا يظهر اتحادهما اصلا
وقوله اذا صار عين الكاتب ان اراد انه يتحد معه بحيث يصدق عليه انه هو فهو غير مسلم بل هو اول المسئلة
وكيف يتوهم انه اذا صار زيد كاتبا انقلب هويته الى الكاتب وان اراد انه يتحد معه اتحادا
عرضيا فهو الذي يدعيه ارسطو والذي يستعمل ابن سينا في كلامه يحصل معنى اتحاد زيد والكاتب في الوجود
فصلا عن اثباته ثم قال واما ان تسمية هذا النحو بالتركيب الاتحادي اصطلاح جديد فلا شبهة فيه
ويدل على ذلك قول المحشي ولتسم لكن ركاكة غير خفية فان هذا الاسم يلائم هذا المعنى غاية الملاءمة
اذ المسمى واحد في الخارج مركب في الذهن وفي هذا الاسم اشارة الى الجهتين لا ارتياب
ان التركيب يقتضي تعدد الاجزاء وتغايرها والاتحاد ينافي ذلك وحاصل ما ذكره الآن انه
مركب في الذهن بسيط في الخارج فلتسمه مركبا ذهنيا كما هو مصطلح القوم فان تسميته بالاتحادي اصطلاحا
المشهور الى ما يوهم امرا غير صحيح ركيك جدا وهذا كما اصطلح بعض المتصوفة على تسمية الاطلاق
واللهوية اللاهوتية ثم قال واما ثانيا فلان مخالفة ذلك لما اطبق عليه من ان الاجزاء العقلية
من حيث انها اجزاء غير محمولة عليه اذ لا يلزم من كون المادة متحدة في الخارج مع المركب ان يكون
محمولا عليه من حيث انها جزء له كيف وهي من حيث انها جزء يكون الجزء الاخر لا محالة خارجا عنها

وبهذا الاعتبار لا يصح حملها كما مر غير مرة وصحة حملها عليه من حيثية اخرى وهي ان يوخذ
مطلقا لا بشرط خروج الجزء الاخر عنها المادة من حيث انها مادة جزء فقط
وقد اعترف بانها من هذه الحيثية لا يصح حملها بل انما يصح حملها من حيثية اخرى فمن الواجب
ان يقال ان المادة لا يتحد مع الجسم وانما يتحد مع الجنس كما ذكره القوم فان ما ذكروه هو ان المادة
غير محمول والجنس محمول ومبناه على ان المادة من حيث انها مادة جزء وما ذكره مشعر بان المادة
يتحد مع المهية لكن لا يحمل عليها من حيث الجزئية بل من حيث الاطلاق وهو من حيث الاطلاق ليس
من حيث انه مادة جزء فقط ثم حاصل ما حققه ان الانواع الحقيقية كلها بسائط خارجية ومركبة
ذهنية فاجزاء الترياق مثلا ان امتزجت وحصل لها الصورة النوعية الترياقية بعضها متصلا واحدا
فينعدم تلك الاجزاء ويحصل الترياق الذي هو متصل واحد بسيط في الخارج ولعل ذلك مما لم يعرفه احد
من له ادنى بصيرة ثم اني ملت في تجريد العواشي ان كون الاجزاء العنصرية
غير موجودة في المواليد الثلث غير مسلم وما ذكره مخالف لما حققه الشيخ وغيره من المحققين بل نقل
الشيخ هذا المذهب وقال لكن قوما في قرب زماننا اخترعوا مذهبا عجيبا غريبا وبالغ في رده
حتى قال لو كان هذا الرأي حقا لكان المركب اذا سلط عليه النار فعلت فيه فعلا تشتبها للتقطيع
الفرع والاسحق بمره الى شيء فاطر متحجر لا تشتعل على النار رابته والى شيء ارضي لا يقطر وليس
بكلام طويل واعترض عليه بان ما ذكره مبني على ان العناصر ليست حاصلة بالفعل في المواليد الثلث
وما رده الشيخ هو عدم بقاء العناصر في الممتزج قبل صيرورته مولدا فانه قال لكن قوما اخترعوا
في قرب زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض
تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورتها الخاصة وتلبس صورة واحدة
فيصير لها هيولى واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ويرى ان الممتزج يستعد بذلك
لقبول الصورة النوعية التي للمركبات ومنهم من جعل تلك الصورة صورة اخرى هي الصورة
النوعية وجعل المزاج عارضا لا صورة له ولو كان هذا حقا لكان المركب اذا سلط عليه النار
وهذا الكلام بصريحه يدل على ان المذهب المردود هو ان العناصر بعد الامتزاج والانفعال بعضها
عن بعض تخلع صورها وتلبس صورا او صورة واحدة يستعد بذلك لقبول الصورة النوعية
التي للمركبات بل لا بد من عروض صور او صورة واحدة ثم استعداد قبول صور المركبات
والشيخ انكر ذلك عليهم وذهب ان العناصر الممتزجة لا يحتاج الى صورة اخرى لقبول صور المركبات

وليس في كلامه هذا دلالة على ان المذهب المعهود هو ان الصورة العنصرية عرية في المواد
الملك كما حسبه هذا القائل كيف والشيخ قد استدل على عدم بقاء البسائط العنصرية فيما ان
واصح ستعقل عنه في بحث المزاج فمحمل كلام الشيخ عليه دليل واضح على ما صدق ما افاده من
انه ممن كان من وهني السماء المذهب المستحدث على ما صرح به الشيخ ونقله هذا القائل ايضا
ان البسائط اذا امتزجت ادى ذلك الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها الصورة الخاصة به
وليس صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة ثم ان بعض اصحاب المذهب هذا
جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ذات الجسمية اي صورها الصرفة ويرى ان تلك الصورة
سبب لاستعداد المزاج لقبول الصور النوعية التي للمركبات وبعضهم جعل تلك الصورة صورة
اخرى هي صورة النوعيات التي لانواع المركبات ثم قال ولو كان هذا الراي حقا لكان المركب
اذا تسلط عليه ان يغلب فيه ويعلا شيئا الى اخر ما ذكره فليس هذا الرد مخصوصا باحد المذهبين
اللذين هما قسمان من المذهب المستحدث بل يورد لاصل المذهب المستحدث وكيف يتوهم ذلك
مع ان العبارة تنادي على ما ذكرنا فانه سمى اصل هذا المذهب مجاعر بيا ونقل المذهبين عن اصحاب
هذا المذهب والرد مشترك لانه وارد على اصل المذهب وقد صرح الشيخ في هذا الفصل مرارا
بخلاف ما توهم هذا القائل حيث قال فانه اذا كان كل جزء منه كالاخر تساوى الاستعداد في جميعه
وان اختلف فعسى ان يكون اختلافه بالاشد والاضعف كان بعض الاجزاء اسرع استعدادا
وبعضها ابطأ استعدادا ومع ذلك فما كان من ذلك متناهيا في ما يسمه بصورة واحدة
لا تمايز فيها بل لا بد من ان يزيد ذلك تمايزا ما اما ان يكون عرضية او صورا جوهرية فان كان
امورا عرضية فاما ان يكون من الاعراض التي تلزم طبيعة الشيء فالطبائع التي تلزمها اعراض
مختلفة وان كانت من الاعراض وردت عليها من خارج فاما ان يكون الاجزاء الارضية
مثلا بعضها في كل مثل ذلك المركب ان يكون اذا امتزجت تعرض لها من خارج واما مثل ذلك الارض
او لا بعضها وجب ان يكون لها عند الامتزاج خاصة استعداد لقبول ذلك او خاصة استعداد
تحفظ ذلك ليس بغيرها في ذلك الاستعداد واما ان يكون امرا جوهريا فتمايز الجوهر فيكون البسائط
متميزة في المركب بجواهرها او امرا عرضيا فيعود الكلام من راس واما ان لا يكون الاجزاء
الارضية مثلا بعضها في كل مركب مثل ذلك المركب ان يكون اذا امتزجت لمزاجها من خارج لذلك
قد يتفق في بعضها اتفاقا ولو كان كذلك لكان ذلك بالاصل ولم يكن مثل ذلك بهذه المركبات

موجبا لذلك المركب فكان يمكن ان يوجد من اللحم والعظم من نوعه بعضه كله او بعضه كله ولا بعض
ولذلك كان يجب ان لا يكون المتحلل الرطب معا للرطوبات للحيوانات والنباتات فيما مادة
وابقاء مادة اعني اقسام المتحلل الرطب والعائد اليابس ثم لننظر ان هذه العناصر اذا اجتمعت
فما الذي يبطل صورها الجوهرية فلا يخلو اما ان يقال ان النار مثلا يبطل صورة الارض والارض صورتها
او شيء خارج عنها يكون ذلك الشيء من شانه ان يبطل صورها اذا اجتمعت فان كانت النار
يبطل صورة الارض فاما ان يكون مبطلا لصورة الارض ونارها موجودة او يبطلها ونارها
معدومة فان ابطلت والنارية معدومة يكون ابطالها للصورة الارضية بعد عدم النارية
او مع عدمها عدم نارها في هذا الموضع اما سواء سبب الارض والكلام في ذلك هذا
بعينه فيكون الحاصل انه لما حدثت النارية والارضية ابطل احدهما صورة الاخر وهو محال
واما ان يكون سببه امر خارج هو الذي يبطل صورة كل واحد منها اذا اجتمعت فالكل ان
يحتاج في ابطال الصورة النارية مثلا واعطاء الصورة الاخرى الى الارض والارض موجودة
او معدومة وقد حلت الارض في هذه الصورة وعاد الكلام من راس وان لم يحتج فلا حاجة
الى المزاج في سلب الصورة النارية واعطاء الصورة الاخرى بل البسيط يجوز ان يكون
عنه الكائنات بلا مزاج واما الاستحالة فلا يلزم فيها مثل ذلك فان النار مثلا اذا كانت على
صفتها الموجودة كانت علة وهي نارها الفعل وسخونتها موجودة فيها واخص لانها الة الفعل المبرد
بمادتها عن الارض بالفعل فيكون فاعلة بسخونتها منفعلة بمادتها ويكون البنية عند ما تفعل
في المادة موجودة والمادة عند ما تفعل موجودة فلا يعرض فيها هذا الشك هذا الكلام اورد
الشك على ذلك وسواء اذا كانت صور البسائط باقية في الممتزج واما ان يعبر كما لا ان فيكون
النار موجودة لكنها مغمورة قليلا والماء موجود لكنه مسخن قليلا ثم يستعد بالمزاج صورا زائدة
على صور البسائط ويكون تلك الصور ليست من الصور التي لا تسري في الكل فكانت هذه الصور
سارية في كل جزء لكان الجزء الموجود من الاسطقسات في المركب وهو نار مستحيلة لم تلف
وقد البست صور اللحمية ويكون النار في نفسها اذا عرض لها نوع من الاستحالة ان
لحما وكذلك كل واحد من البسائط فيكون نوعا من الكيف المحسوس واحدا من حدود البسيط
فيه بعد الاجسام العنصرية لقبول اللحمية ولا منعها عن تلك صورها كما لا يمنع صورة الارض
في الجزء المفروض ان يفعل حرارة مصعدة لكون من شان البسائط ان يفعل صورة هذه الانواع

وان لم يتركب بل استحاله فقط فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة فاغنى عن ذلك اما اولا فلانه ليس اعتراض هذه الشبهة على احد المذهبين اولى من اعتراضها على الاخر فان صاحب المذهب الحق يرى ان اجتماع العناصر شرط فى حصول الصورة للمركب بسبب ما يقع بينهما من الفعل والانفعال فانها تعرض لها او لا الفعل والانفعال فى كيفياتها ثم تعرض لها ان تخلع صورة وتلبس اخرى ولولا ذلك لما كان لتركيبها فائدة فاذا تركبت فانما يقع بينها التعاكس بالزيادة والنقصان حتى يستقر على الامر الذى هو المزاج ثم تحدث صورة اخرى تستعد لها تحت المزاج ولا يكون ما يظن من انه وارد بعد المزاج الا الاستحالة فى كيفياتها فيجب ان تلك المادة الاستحالة اذا عرضت لعمود منها قبل العود وحده تلك الصورة وان كان لا تقبلها لان تلك الاستحالة لا تحصل فيها الا بان تتصغر اجزاؤها وتتجاور فاعلة ومنفعلة على اوضاع مخصوصة وان تكون تلك الصورة مستحيلة ان تسقط الا تلك المجاورة فان الصورة لا تحل مادة ولا عنها من الفعل والانفعال فهو جواب مشترك بين الطائفتين معا على انه ان يكون الحدود المحتاج من المزاج فى تهيئة المادة لقبول الصورة التركيبية لا تحصل ولا تعم الا بالمزاج فهذا هو الذى يحب ان يحصل من امر وجود البسائط فى المركبات قال الفاضل ابو علي قال المعلم الاول لكن الممتزج ما هو بالقوة وعنى بالقوة الفعلية التى هى الصورة ولم يعن انها تكون موجودة بالقوة التى يعنى الانفعالات التى تكون للمادة فى ذاتها فان الرجل انما اراد ان يدل على امر تكون بها مع انها لا تفسد وانما تكون ذلك اذا بقى لها قواها التى هى صورها الذاتية واما القوة التى بمعنى الاستعداد فانما تكون مع الفساد والرجوع الى المادة وقد تكون مع الفساد فانها بالقوة انه لكانت ما هو تلك القوة فان الكائن هو بالقوة الشئ الذى كان اولا ثم نسخ على المعنيين بعدما هى هى الفصل فقال واما المعلم الاول فهو قال ان هو انما لا يبطل وعنى بها صورها وطبائعها التى هى مبادى هذه الكمالات التى التى اذا رالت القوى عنها صدر عنها الافعال التى لها مولاها انه لمعنى القوى الاستعداد ثم قال فيشبه ان يصرح بالذى تكون حواله والامر انه وهو ان لكل من الاسطقسات صورة جوهرية هو بها هو وتتبعها كمالات من الكم والكيف والاين وتلك الصورة غير تلك التوابع وهى قد تبع بعدها وهى التى ترد تلك التوابع بعد زوالها ان لم تعقها عائقة وتحفظها عليه ثم قال وافادة هذه المقدمة نقول ان الطبيعة الى انه محفوظة فى الممتزج واما الكيفيات فهى منقصة لا باطلة بطلانا ما فهذا القدر هو المقدر من الاستحالة التى توجبها المزاج فيكون الكمالات التى لكل نوع من العناصر معدومة بالقوة موجودة بالفعل القريبة كقولنا النار على الصعود فيكون لكل اسطقس من جهة نوعه انه ما مثلا جسم طبيعى بصفه ومن جهة كماله الثانى انه مثلا بارد بالفعل ركن من اركان العالم كاملا ومن جهة انه يكسر بالمزاج الاسطقسى الكيفى هذا كلامه وهذان الفاضلان مصرحان بالتصريح والمنصوص مرارا على ذلك وقد تحمسا تفصيل ذلك اعانة للطالبين فان كل احد لا يتيسر له مراجعة تلك الكتب اما لفقده عنده او لطوله او لسعى المطلع من جراءة هذا القائل واصراره ونسبته الى الشيخ ما هو برئ الشيخ عما نقله ثم مادة الهواء والمزاج ونسبته الى ما هو مهمة الى من هو منه برئ وليعلم انه انما هو من حاشية من بين دفتى الشفاء ولمه لم ينسبه الى غيره وادعى انه تحقيق فارسية وما عن غيره من الحكماء كما فى الى النفس والبدن وغيره من الطرائف المعدودة من شرور الفضلاء ان يسمح موردا لا يرضيه العقلاء وتستهجنه الاذكياء فان الفاضل عبد الله تونسى من شاذ هذا وقال الشيخ فى العلائى فى بحث المزاج اين جسمها چون با یکدیگر رامیزند بای کیفیها در همدیگر فعل کنند پس چیزی میان کیفیتها حاصل شود اندر همه یکسان سرد گرمتر شود و گرم سردتر گردد و همچنین خشک و تر آنگاه برحدی بایستد آن حد را مزاج خوانند اما صورتهای ایشان برجای باشد و تباه نشود اگر آن صورتها تباه شدی فساد بودی نه مزاج پس قوتهای اصلی بجای بود و کیفیتها بگردد و این قوتها که حکیم بزرگ گفته است که بجای خود بمانند نه قوتهای انفعالی خواسته جاهلکم دانسته اند بلکه قوتهای فعلی خواسته زیرا که قوتهای انفعالی خود همیشه برجای باشد و اگرچه جسم فساد پذیرد و حکیم از آنجای ماندن این قوت آن خواسته که مزاج فساد نبود و اگر قوت انفعالی بودی و قوت ماندن بودن بودی چه دلیل آن بودی که فساد نیفتاده بلکه مایل بر آن بودی که فساد افتاده چه آن فساد ایشان آن بود که از یکدیگر بار کردد و چون آتش هوا شود اندر مزاج و نیک بیست که سبب فساد وی گرمی آن او باشد با سردی وی اگر برابر باشند یکی در دیگری فعل کند و سردتر بود و هوا اگر یکی قوی تر باشد دیگر را ابر دلیرتر اندر پس آنگاه مزاج نبود که کسی این ببندارد انتهی عبارته وقد ذكرت فى تجديد الغواشى ان انكار وجود الاجزاء التامة الباقية مثلا مجرد استبعاد ثم انهم ادعوا ان الاجزاء النامية التى ذكرها غالبة عليها اما لو كانت قوى بل من ايد واه فلانهم الاستبعاد انه ليس احدهما غالبا على الاخر علته بانه متى بعد صورته بل لعل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الصور النوعية اشد قوته حافظة للصورها وما زعمه من ان كل جزء

وان كان في غاية الصغر يكون ما قلنا مخالف لما ذكره الشيخ وغيره من الحكماء فانهم ذهبوا
الى ان صور العناصر باقية في المواليد واستدلوا عليها بظهورها بالقرع والانبيق كما هو مقتضى مذهبهم
واعترض عليه بان كون الاجزاء النارية مثلا غير حاصلة بالفعل في الياقوت امر ظاهر جلي لا ينكره
من له ادنى فهم بل حس ومع ذلك بين ان هذا انما يتم لو كانت الاجزاء التي عليها يحس كذلك لان
الجزء الناري الصغير لا يحس بحاورالها ولا الاجزاء المائية مبسوطا وله كما ينبغي او مما بين
وليس عدم بقاء الاجزاء العنصرية بالقرع والانبيق فقد عرفت ان الشيخ ادعى ذلك في الممتزج
قبل قبوله لصور المواليد وذلك ظاهر فيه وهذا القائل قد حسب ان جميع المواليد كذلك وهو غير مسلم
فان امثال الياقوت لا يظهر فيها العناصر بالقرع والانبيق كما لا يخفى ما ذكره مجردا استبعاد
في مقابلة المنع ودفعه فليس حال العناصر حال الامزاج على حالها بدونه على اني ذكرت ما يدفع
ذلك الاستبعاد ايضا بانه يجوز ان يكون الصورة النوعية الفوقية حافظة لتلك الصور حال الامتزاج ج
وما توهمه من ان الشيخ ادعى ذلك في الممتزج قبل قبوله لصور المواليد ليس اول في الغرابة من كلامه
فان الممتزج اتم امتزاجه بعد قبل صورة المواليد من غير تراخ وان لم يتم فليس ممتزجا ولا يمكن اخراج
وجود العنصرية حتى يثبت وجودها فيه بالقرع والانبيق فان الممتزج لم يقبل بعد صورة المواليد
تصلح لبقاء العنصرية محل نزاع العقلاء حتى يثبت بقاؤها فيه بالقرع والانبيق ودعوى البديهة
فيما ادعاه وانه لا ينكره من له ادنى فهم مشعر بسفهه وعدم التفهم الشيخ وغيره من الحكماء العظام
ولا غرو فان المسيء اذا احس الى الموج كان معوجا وما ذكره من ان طريق القرع والانبيق
لا يجري في مثل الياقوت لو كان حقا لكان امرا زائدا على الشيخ وغيره لا تحديا بما توهمه اليهم
على ان جريانه في غيره كاللحم والعظم وامثالهما كاف في ابطال ما زعمه ثم ذكرت في تجريد العوائد
ان كون اللحم والعظم وغيرهما من الاعضاء موجودة بالفعل في الفرس امر ظاهر وانكار ذلك مكابرة
ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء واحد شخصي فيكون لحم الفرس مثلا موجودا واحدا في نفس الامر
واعترض عليه بانه من البين ان كل فرس شخص واحد طبيعي في الواقع لا وضعي ومنع ذلك مكابرة يكون
غير مسموعة واذا كان واحدا طبيعيا في الواقع لم يكن كثيرا طبيعيا فيه لما نص عليه بهمنيار من ان كل
الوحدة فيه بالفعل يكون الوحدة فيه بالفعل يكون الاجزاء فيه بالقوة ويشهد به الفطرة السليمة فقوله ان
اللحم والعظم وغيرهما من الاعضاء موجودة بالفعل ان اراد انها موجودة في الخارج فلا شك في ذلك لكن
لا يلزم من كون لحم الفرس موجودا في الخارج ان يكون امرا واحدا ابرا لجواز ان يكون بعضا من امر واحد

طبيعى

طبيعي كنصف المتصل الواحد وان اراد ان كل واحد منها براسه شخص واحد اخر لان المجموع
شخص واحد طبيعي فذلك غير بين ولا مبين مخالف لمقتضى الفطرة الصافية الفرس
واحد شخصي من نوعه ولا منافي في ذلك كون كل عضو منه واحدا شخصا من نوعه فانه كما ان كل فرس
شخص واحد من نوع الفرس كذلك كل عظم منه شخص واحد من عظم الفرس وكل واحد من لحمه شخص
واحد من لحم الفرس ولا شبهة في ذلك فان موضوع الوحدة والكثرة مختلفان وهذا كما ان
العشرة واحد من اعداد العشرة وكل واحد من احاده واحد من الاحاد وما نقله عن بهمنيار وجعله
نصا قاطعا لا ينفعه لان عبارته على ما عدا ما هي ان كل ما يكون الوحدة فيه بالفعل يكون الكثرة
فيه بالقوة فانه ما لم يطرأ عليه الانفصال لم يوجد تلك الاشخاص فالوحدة فيه بالفعل والكثرة بالقوة
فانه ما لم يطرأ عليه الانفصال لم يوجد تلك الاشخاص فالوحدة فيه بالفعل والكثرة بالقوة فما هو
واحد بالفعل فهو كثير بالقوة وليس هذا الحكم شاملا لما نحن فيه كيف يسمع من بهمنيار وغيره ان الفرس
مع اشتماله على الاجزاء المختلفة المتمايزة المتحركة بالحركة المختلفة متصل واحد وتلك الاجزاء غير موجودة
بالفعل وما ذكره يجري في جملة العالم الجسماني من حيث المجموع فانه يجوز ان يقال ان ذلك المجموع
عالم واحد من حيث الجملة وكل واحد من اجزائه موجود بالفعل لكن ليس موجودا ابرا شخصا
كما ذكره في اجزاء الفرس وانت تعلم انه لا منافاة بين كون كل من اجزاء الفرس شخصا واحدا
طبيعيا من نوعه وكون مجموع تلك الاجزاء شخصا واحدا طبيعيا من نوع الفرس ولقد اعجب
حيث قال بعد نقل كلام بهمنيار ويشهد عليه الفطرة الصافية ثم ذكرت في تجريد العوائد على ما نقل
عن المعلم الثاني من ان الاجزاء المتخيلة المفروضة في الكعبة الواحدة التي يقع فيها حركة انواع
انه قد توهم ان هناك امرا متصلا واحدا ليكن لانواع اجزاء وكليته له وهو غير مسلم فان هناك
اجزاء واحدا هو المتوسط وهو موجود بالاثر في كل حد من حدود المسافة وبرسم سيلانه في الخيال امر ممتد
منطبق على المسافة وتلك الانواع بمنزلة الحدود المفروضة له لا اجزاء مفروضة له كيف ولو كان
اجزاء مفروضة له لزم الامر الممتد من غير ذي المقدار وهو باطل قطعا فاندفع ما قيل كيف وقد ذهب
القوم ردهم سبب ذهابهم على خلاف ذلك كما هو مصرح به في كتب الشيخ وغيره من المتقدمين
والمتاخرين واما ما توهمه من ان الكواكب التي في كرة الثوابت اجزاء فرضية فهو دعوى من غير دليل
ومخالف لصرائح القوم بل الفطرة السليمة كيف وقد ذهب الشيخ وغيره من المحققين ان لكل كوكب
حركة خاصة على مركزه فكيف يكون الكواكب المتحركة بالحركات المتغايرة اجزاء فرضية غير موجودة

واعترض عليه من وجوه منها ان الكيفية لو احدثت التي هي مسافة الحركة كيف يتصور ان يكون
بالاسر موجودة في كل واحد من حدودها ومثل هذا الا كما يقال مسافة محدودة كيف يتحقق موجودة
باسرها في كل حد من حدودها ولا يقول بذلك من له ادنى عقل وتميز ومنها ان الاجزاء
المفروضة في الكيفية المذكورة هي امور منقسمة يقطعها المتحرك في ابعاض زمان حركته
لا امور منقسمة يتلبس المتحرك بها في انات زمان حركته كما حسبه ولا يلزم من كونها
باجزاء تحليلية للكيفية المذكورة تركب الامر الممتد عن غيره في المقدار كما لا يخفى ومنها ان
مذهب ديمقراطيس هو ان الاجسام مركبة من اجزاء صغار غير منقسمة في الخارج منقسمة في الوهم
فيكون تلك الاجزاء عنده اجساما صغارا ذات مقادير لعبوا لها القسمة الوهمية لا اجزاء لا
مقادير لها فمذهبه بانه يستلزم تركب الامر الممتد من غير ذي المقدار ثم ما يدل على ان الثوابت
العارض للفلك لانها موجودات متعددة بالفعل حتى يكون كل منها موجودا واحدا
على حدة انه لو كان كذلك لكان في فلك الثوابت سطوح متعددة مع انه بسيط حقيقي
وهو خلاف ما ذهبوا اليه ومنها انه لا يلزم من كون الكواكب متحركة على مراكزها ان يكون
موجودا واحدا على حدة لجواز ان يكون بعضه جسم واحد حقيقي يتحرك اسرع حركة من بعض
اخر كاجزاء مفروضة في الفلك فان ما يقرب من المنطقة اسرع مما يقرب من القطب
وبالجملة الاحكام الخارجية كما تتعلق بالاشخاص الموجودة في الخارج كذلك تتعلق بابعاض الموجودات
الا يرى ان السفينة تجري في جزء من البحر والضوء قد يقع على بعض المتصل الواحد دون بعض
اخر على ان حركة الكواكب على مراكزها ما ذهب بعض الجمهور وانكروا ذلك اما الوجه
الاول فمخبط ظاهر لاني ذكرت ان الموجود من الحركة هو التوسط وهو موجود بتمامه في كل
من حدود المسافة وليس هو ذلك الامر الممتد المرتسم في الخيال من اختلاف نسب ذلك
التوسط الى الحدود المفروضة والانواع المختلفة هي امور فرضية وليس الوسط منقسما اليها
اصلا واما الاجزاء المفروضة في ذلك الامر الممتد المرتسم في الخيال وهي ايضا امور موهومة
لا تحقق لها الا في الخيال فليس هناك امر موجود في الخارج ينقسم الى امور مختلفة بالحقيقة فظهر
سقوط الوجه الاول فاني ذكرت ان الموجود من الحركة هو التوسط متحقق في كل حد من حدود
وحمله هذا السيد الفاضل المعترض على وجود الامر الممتد وشنع عليه فظهر سقوط الوجه الثاني ايضا والوجه
الثالث مخبط فاني ذكرت ان القوم هو رد مذهب ديمقراطيس على ان الاجزاء الفرضية

المسافة

متشابهة

المقدار

متشابهة في الماهية كما صرح به في الاشارات وغيره فحمله المعترض على انقسام ذي
الى ما لا ينقسم اصلا فاورد عليه ما اورده وما استدل به على ان الثوابت ابعاض
فرضية للفلك متقدم ح فيه لانه لو ان مجموع الفلك مع الكواكب بسيط فهو اول المسئلة
وان اراد ان الفلك وحده بسيط فمسلم لا ينفعه وما ذكره من انه لا يلزم من كون الكواكب
متحركة على مراكزها ان لا تكون اجزاء فرضية واستشهاده في ذلك بهبوب الريح
على جزء من البحر وان السفينة على جزء من البحر ساقط لانه اذا تحرك الكواكب على مراكزها
يكون لها سطوح بالفعل وهو ينافي كونه مع ما فيه متصلا واحدا بعد ما ذكرناه سالفا من انه اذا لم
السطوح مانعا من الاتصال واختلاف الحقائق ايضا كذلك والا لمجموعها فليكن جميع العالم
الجسماني متصلا واحدا وكيف ينعدم بالانفصال حتى يستدل به على وجود الهيولى والريح
اذا هبت على بعض اجزاء البحر وحرك بعضها دون بعض احدثت السطوح لا محالة فخرج
تلك الاجزاء على الوحدة الاتصالية وكذا السفينة اذا جرت على سطرين من البحر والتمسك
بها وبالحركة المستديرة واختلاف اجزائها المفروضة سرعة وبطوءا التشبث اضطراري
كتشبث الغريق بالحشيش فان ذلك وذلك الاختلاف لا يستلزم حدوث السطح بل الابعاض
توجبه فانه لو تساوي حركة الاجزاء القريبة من القطب والقريبة من المنطقة لتفكك الكرة
وحدث السطوح قطعا وما ذكره من ان الجمهور ينكرون حركة الكواكب على مراكزها مسلم
فان الشيخ وغيره من القدماء اثبتوه وانما نفيها بطليموس لان غرضه في ذلك الفن
توجيه الاوضاع المشاهدة على وجه ممكن ولا يتعلق بحركاتها بهذا الغرض فلم يتعرض لها نفيا
ولا اثباتا ثم ما ذكره القول هذا القائل في التداوير وقد قلت في تجريد العوالم كون الاعضاء
في الحيوان بالقوة غير مسلم والدليل الذي ذكره ايضا ممنوع اذ لا يلزم من وحدة الكل بالفعل
ان يكون تلك الاجزاء فيه بالفعل وقد نبه على ذلك بعض افاضل الحكماء والامام الرازي
واعترض عليه بانه لو كانت الاجزاء فيه بالفعل اشخاصا متعددة في الخارج ولا شك ان
نفس هذه الاجزاء لا محالة فلا نفس ذاته شخصا واحدا بل اشخاصا متعددة في الخارج
فتركب منها امر فذات هذا الامر نفس الامور الاربعة لا غير فلا يكون نفس ذاته وهي
الاربعة في الخارج واحدا نعم اذا اخذ ذاته مع صفة واحدة كالمجموعية والتربيع فيقال مجموع
واحد ومربع واحد يوصف بالوضع واذا اخذ مع صفتين كزوجين فيقال هو زوجان

يوصف بالاسمة لكن الوحدة والاثنينية راجعة بالحقيقة الى الصفة لا الى الذات
مع قطع النظر عن الصفة وبهذا التحقيق ظهر وجه ما في الحواشي الشريفة على هذا الكتاب من ان
المركب من الاجزاء غير المحمول لا يتركب من الاجزاء المحمولة ووجه ذلك هو ان الاجزاء
المحمولة لما كانت متحدة في الخارج ذاتا ووجودا كان المركب منها ذاتا واحدة في الخارج
وكون الاجزاء فيها بالقوة والمركب من الاجزاء الغير المحمولة يكون الاجزاء فيه بالفعل وتكون
ذاته في اجزائه متعدده وبينهما تناف ان الاجزاء على وجودها بالفعل اشخاص
متعددة من الحدود ولا ينافي ذلك تكون الاجزاء باسرها شخصا واحدا من المركب كما ان
الاجسام من العالم اشخاص متعدده من الجسم وهي باسرها عالم واحد كالعشرة فان
اجزاءها اشخاص متعدده من الواحد وهي باسرها عشرة واحدة والحاصل ان المنافاة
بين كون الاجزاء اشخاصا متعدده من كلي وكونها باسرها شخصا واحدا من كلي آخر
غير مسلم وما ذكره من البيان لا يدل عليه الا يرى انه في المثال الذي ذكره ذات
هذا الامر المعروض اربعة واحدة وقوله فلا يكون نفس ذاته هي هذه الاربعة الى آخره
واحدا ان اراد انه لا يكون واحدا من جنس واحد تم كتابته بعون الله
وحسن توفيقه والصلوة على محمد
واله وصحبه اجمعين

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بعنبر ابرا
وكفى عبده حقي ١٢٧٥